n

ytus
ine
f

P. gr. 209 f (1

<36633603870011

<36633603870011

Bayer. Staatsbibliothek

P. gr. 209 F (1

Hippolytus und seine Zeit.

Anfänge und Aussichten

des

Christenthums und der Menschheit.

Von

Christian Carl Josias Bunsen,

Doctor der Philosophie und der Rechte.

Erster Band.

Die Kritik.

Mit dem Bildniss des Hippolytus.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1852.

ane et Moderne,
Richelie

P. gr. 209 f (1

Hippolytus und seine Zeit.

Erster Band.

Bayerische Staatsbibliothek München

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Das Standbild des Hippolyt, dieses kostbare Denkmal aus dem 4ten Jahrhundert, auf dessen Bedeutung ich schon in der „Beschreibung von Rom“ (Th. II. B. p. 329. N.) hingewiesen habe und welches in diesem Bande häufig erwähnt ist (S. 12. 158. 163.), ist bis jetzt noch nicht gut abgezeichnet und gestochen worden. Nur Wenige mögen die barbarische Abbildung gesehen haben, welche Fabricius in seiner Ausgabe der Werke des Hippolyt gibt. Ich hielt es daher für angemessen, die geschichtliche Wiederherstellung des Hippolyt mit einer getreuen würdigen Abbildung seines Standbildes begleiten zu lassen. Die Lithographie des Herrn Gruner, welche diesem Bande beigegeben ist, gibt getreu eine classiche Zeichnung wieder, die nach dem Urbilde gemacht worden. Das Standbild ist über Lebensgrösse und stellt den Bischof sehr bezeichnend im griechischen Pallium mit der römischen Toga darüber dar. Wenn sie auch kein persönliches Bild des Hippolyt gibt, so zeigt sie uns jedenfalls das Bild eines christlichen Bischofs im apostolischen Zeitalter und ist in jeder Hinsicht in der Geschichte allchristlicher Religion und Kunst einzig zu nennen.



S. HIPPOLYTUS

Episcopus Portus Urbis Romae.

Hippolytus und seine Zeit.

Anfänge und Aussichten

des

Christenthums und der Menschheit.

Von

Christian Carl Josias Bunsen,

Doctor der Philosophie und der Rechte.

Erster Band.

Die Kritik.

Mit dem Bildniss des Hippolytus.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1852.

Hippolytus und seine Zeit.

Anfänge und Aussichten

des

Christenthums und der Menschheit.

Von

Christian Carl Josias Bunsen,

Doctor der Philosophie und der Rechte.

Erster Band.

Die Kritik.

Mit dem Bildniss des Hippolytus.

Leipzig:

F. A. Brockhaus.

1852.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

gabe, welche der Menschheit am gegenwärtigen Welttage vorliegt, könnte nur durch die Franzosen weltgeschichtlich gelöst werden. Sie schaffen die geistige Formel für das, was der Engländer thut, und geben menschheitliches Gepräge und sociale Verwirklichung dem, was der Deutsche denkt. Sie finden den allgemein verständlichen Ausdruck für die Orakelsprüche der deutschen Philosophie und Kritik, und sie verwandeln in Gedanken die stumme Thatsache, welche der Engländer hinstellt. Als der Weltprophet für beide prägen sie deutschen Gedanken, versetzt mit englischer That, klar und bewusst aus, und setzen diese allgemein gültige Münze des Geistes für die ganze Welt mit Bewusstsein und mit Erfolg in Umlauf.

Allein, ist die Civilisation keine wahre, echte, so führt sie nicht zum Leben, sondern zum Tode. Die wahre, von sittlicher Kraft getragene Gesittung breitet segensreich den Gedanken des Einzelnen über das gemeinsame Leben aus, und macht ihn zur Sitte, welche das menschliche Dasein veredelt: sie erhebt das Volksthümliche zur Menschheit und verbindet dadurch Stämme und Völker. Die falsche dagegen lügt Leben bei innerem Tode, birgt Rohheit unter äusserem Glanze, und bahnt der Barbarei den Weg durch gleissende Aeusserlichkeit. Es ist also schon an sich nicht minder gefährlich, die Geschichte der Menschheit zur Geschichte der Civilisation zu machen, als die Höflichkeit zum Maassstabe der Sittlichkeit, oder die Ehre zum Stellvertreter der Tugend. Sollte es dem geistreichen Manne in jener merkwürdigen Einleitung zur Geschichte der französischen Gesittung entgangen sein, dass alle weltgeschichtliche Macht des Einzelnen und der Völker auf dem redlichen Glauben an die zu verkündende und durchzuführende Idee beruht, dieser Glaube aber durch den sittlichen Ernst der Nation und des Einzelnen bedingt wird? Was zuletzt entscheidet, wie in einer Schlacht, so bei dem Kampfe weltgeschichtlicher Mächte, ist die Nachhaltigkeit der Kraft, welche in der sittlichen Herrschaft über das Ich, in der Opferfähigkeit der Einzelnen besteht. Alle Wahrhaftigkeit des Lebens und alle nachhaltige Kraft, der Einzelnen wie der Völker, liegt darin, dass der Mensch nicht das Ich zum Mittelpunkte mache, nicht die Persönlichkeit, diesen vorübergehenden Träger ewiger Ideen, vergöttere, nicht Genuss und eigenen Vortheil sich als Ziel aufstelle, nicht Selbstgenügsamkeit und Eitelkeit auf den Thron setze. Er soll viel-

mehr, mit Hintansetzung des Selbst, frei jenen Gedanken Gottes huldigen, deren Verwirklichung die wahre Gesittung ist. Er soll das Wahre, Schöne und Gute als Selbstzweck ehren, nicht als Mittel ansehen, weder für ihn selbst, noch für eine Gesellschaft, deren Mitglied er ist. Er soll insbesondere Wahrheit und Recht nicht betrachten als etwas, das er mache oder erfinde und mit dem er willkürlich schalten könne, sondern als das, was er eben so gut vorfindet wie die äussere Natur mit ihrem Planeten- und Sonnensysteme, ja als das ewig und allein wahrhaft Seiende. An diesem Sein hat der Mensch selbst nur Theil, insofern er in die Gesetze desselben eingeht, gerade wie er nicht athmen und gehen kann, ohne den atmosphärischen und den Gesetzen der Schwere zu genügen. Er muss das Princip der Selbstsucht bekämpfen und durch thätige Liebe überwinden. Jene Vergötterung des Ich, jene Selbstsucht und Genusssucht, welche Form sie auch annehmen mag (und die einer Körperschaft ist die unverbesserlichste, die nationale die zerstörendste), sind die wahre Irreligion und Gottlosigkeit, und die eigentliche Unvernunft und Tollheit. Nun ist nicht zu leugnen, dass der französische Geist, wie er sich seit dem siebenzehnten Jahrhunderte gestaltet hat, getragen wird von einer beneidenswerthen Fähigkeit, die Ideen in einer geistreichen und gefälligen Form auszuprägen. Er ist aber dem hellenischen Geiste in der alten Welt nicht ebenbürtig, nicht universell, menschheitlich, weil er nicht gleich ursprünglich und tief, nicht gleich wahrhaft und schöpferisch.

Die Gefahr der von Guizot angesprochenen Weltstellung ist die aller Menschen und Völker, welche ein grosses priesterliches Amt in der Menschheit übernehmen, und denen wirklich die göttliche Kraft des Ausprägens der Gedanken und Gefühle verliehen ist. Der Beruf ist ein gefahrvoller, weil ein verantwortlicher. Die Gabe ist nicht unbedingt gegeben, sondern nur nach ewigen Gesetzen verliehen. Es kann also wohl geschehen, dass der Prophet ein Lügenprophet werde, und dass der kunstbegabte Präger, falsche Münze in Umlauf setzend, den Glauben an die echte untergrabe; dass der Verwalter des Priesterthums der Menschheit das Heiligthum verrathe, und die Götter, welche er gestern gepredigt, heute wegwerfe und morgen lästere, um den neuen Abgott seines Ichs als den neuen Heiland der Welt zu verkünden. Was wird dann aus der Civilisation?

Guizots Formel, als Ausdruck einer ursprünglichen und

nachhaltigen Kraft angenommen, und auf die nächste Zukunft angewendet, lässt ausserdem wichtige Elemente aus dem Spiele. Es gibt noch andere Nationen in Europa, die mehr sind als blosse Zuschauer im grossen Drama der drei Nationalitäten. Es ist vollkommen wahr, was Guizot sagt, dass dem Italiener der Glaube an die Verwirklichung der Wahrheit fehlt. Allein dieser Unglaube ist die Frucht der traurigen Wirklichkeit, welche ihn umgibt, kirchlich wie politisch. Von Natur ist der Italiener tief und glaubensfähig bei der grössten Harmonie der Anlagen und Geistesgaben; er wird von Stolz und Rachsucht nicht so sehr geplagt, wie der Spanier, noch so sehr von Eitelkeit, wie der Franzose, während er mit beiden die politische Kunstfertigkeit und Klarheit mehr als theilt. Es ist ein grosses Unglück, dass er seit dem sechszehnten Jahrhunderte zurückgedrängt und im grossen Chore des europäischen Staatslebens fast verstummt ist. Alles Ursprüngliche aber kann sich früher oder später geltend machen. Es ist ein kaum geringeres Unglück, dass in Folge der tiefen Tragödie der celtisch-romanischen Völker, welche das Geschick seit jenem Jahrhunderte vor unseren Augen abspinnt, die tiefe und grossartige spanische Nation (die Engländer unter den romanischen Stämmen) ihren europäischen Einfluss auf die Neugestaltung der Welt verloren hat. Sie hat bei der Entdeckung der neuen Welt ihrer Goldgier nicht widerstanden, und ihre Dynastien haben, im Bunde mit der Hierarchie, Spaniens Uebermacht in Europa zur grausamen Unterdrückung der Freiheit missbraucht. Vor geistiger und religiöser Freiheit hat sie seitdem so wenig Achtung gezeigt, als Glauben daran bewiesen: alles echt römische Züge, die selbst bei ihrem Landsmanne Trajan sich nicht verleugnen. Allein wer will das Grossartige, Tiefe, Opferfähige des spanischen Charakters verkennen?

Der Franzose hat vor Italienern und Spaniern dieses voraus, dass der vorherrschende Theil seines Landes, Nordfrankreich, mit Ausnahme der starr celtischen Bretagne, bedeutend germanisirt ist. Doch ist im Allgemeinen das fränkisch-deutsche Element vom celtisch-romanischen, wie in Sprache so in Geist, viel mehr umgewandelt, als von diesem das celtische überwunden worden. Paris, der jetzt einzig glänzende Punkt der französischen Civilisation, ist mehr celto-romanisch als germanisch. Seitdem Frankreich im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderte einen übereinkömmlichen Frieden mit dem Romanismus einer

freien redlichen germanischen Neubildung vorgezogen, und indem es diese Entscheidung mit dem Morde, und späterhin mit der Vertreibung seiner edelsten Geschlechter besiegelte, ist jene unglückselige Aeusserlichkeit eingetreten, welche ihm den Absolutismus statt der germanischen Monarchie gegeben hat, die Form statt des Wesens: also eine Freiheit ohne Selbstregierung, eine Litteratur ohne wahre Gelehrsamkeit, eine Religion ohne sittlichen Ernst, eine Poesie ohne Begeisterung, Rhetorik statt Dichtung, Manier statt Styl, Mode statt Sitte. So hat Frankreich Europa eine Kunst aufgedrängt ohne Natur, das Akademische statt des Antiken, das Gefällige und Buhlende statt der unbewussten Anmuth der Alten, Zopfperrücke und Roccoco statt des Menschlichen, die Oper statt des wahren Schauspiels und das Melodrama statt der Tragödie. Es ist also ein grosses Glück für die Menschheit, dass in den vereinzelten Zweigen des germanischen Stammes, in Holland und dem nur auf der Oberfläche verfranzten Belgien, in der Schweiz und in den Brüdervölkern der Deutschen, den skandinavischen Normannen, eine ungebrochene Lebenskraft und eine nicht unbedeutende Macht der Zukunft liegt. Es ist auch, im Belange der Menschheit, ein glückliches und grosses Geschick, dass die Entwickelung der Vereinigten Staaten Amerikas das Uebergewicht des Germanischen und Protestantischen über das Celto-romanische und Hierarchische, der Selbstregierung über byzantinische Präfectenwirthschaft, des echt Angelsächsischen über seine normännisch-mittelalterliche Verpuppung entschieden hat, wenn auch bis jetzt in vorbereitender und einseitiger, demokratisch-municipaler Form. Nur eine oberflächliche Ansicht kann in den Anglo-Amerikanern nichts sehen, als einen Ableger des englischen Stammes, in dem dort sich bildenden Leben bloss einen Abdruck oder ein Zerrbild Alt-Englands. Die deutschen Elemente fordern ihr Recht in dem jungen Riesenstaate, und das amerikanische Volksthum hat, selbst in seinen englischen Elementen, bereits eine grosse Eigenthümlichkeit hervorgebracht. Diese Eigenthümlichkeit wird politisch getragen von der Form des ausgebildeten Bundesstaates, welche jedenfalls den Vortheil hat, einen vorzeitigen und beschränkt-nationalen Abschluss zu verhüten, und keineswegs, wie der sonst treffliche Prophet der Vereinigten Staaten, Tocqueville, annimmt, nur eine mangelhafte Darstellung der Nationalität ist. Jene Eigenthümlichkeit ist hervor-

gegangen aus zwei grossen und zukunftreichen Factoren des urgermanischen Wesens, die nur einen freien Schauplatz bedurften, um statt der alten Nord- und Ostsee das Atlantische und Stille Meer zu germanischen Oceanen zu machen. Ich meine zuvörderst den sittlichen Ernst jenes Neu-Englands der Pilgerväter, der englischen Bekenner bürgerlicher und religiöser Freiheit. Ihm steht zur Seite das echt menschheitliche Gefühl des Gründers von Pennsylvanien und überhaupt der Gesellschaft der Freunde, in denen der geniale Geschichtschreiber seines Vaterlandes, Bancroft, ganz richtig die Apostel und Märtyrer der Idee erkannt hat, dass der Geist die Wahrheit, und das Christenthum der vollständige Sieg der Wahrheit sei. Neu-England und Pennsylvanien, durch das feudale Virginien verbunden mit der Sklaverei (jener schicksalsvoll dunkeln Grundlage der antiken Freiheit, deren Ueberwindung das grosse Problem der christlichen Welt ist), bedingen und bilden, bereits nach siebenzig Jahren, eine lebensvolle Individualität, und offenbaren eine neue weltgeschichtliche Phase des germanischen Geistes. Sie hat unverkennbar eigene Gefahren, aber ebenso unleugbar einen eigenen hohen Beruf für Gegenwart und Zukunft.

In allen diesen Zeichen der Zeit offenbart sich das Urkräftige des germanischen Wesens und eine aufsteigende Selbständigkeit des deutschen Geistes, während das Celtische in seiner jetzt noch überwiegenden Verbindung mit dem übereinkömmlichen Romanischen in Süd-Europa seit dreihundert Jahren eine herabsteigende Richtung zeigt. Das bildende Element, die verjüngende Naturkraft, ist auch in den Blüthezeiten des Romanischen doch nur das Germanische. Das deutsche Volk ist viel jünger auf dem Schauplatze der Welt, nicht blos deshalb, weil es, ein gläubiges und demüthiges Kind, tausend Jahre hindurch am romanischen Gängelbande einhergeschritten ist, und erst seit dreihundert Jahren begonnen hat, seine eigene Bahn zu gehen, sondern weil es innerlich frisch geblieben. Das romanische Europa hat sich 1789 nicht innerlich verjüngt, wie die germanischen Völker es 1517 thaten; deshalb hat auch 1789 bis auf den heutigen Tag kein 1688 werden können. Umgekehrt, es sind die romanischen Völker, Frankreich an der Spitze, seit der Bartholomäusnacht in eine neue tragische Verwickelung eingegangen, deren erster blutiger Aufzug der voll-

endete, bewusste dynastische Despotismus Ludwigs des Vierzehnten war; jene grosse Revolution aber mit allem, was sich bis auf unsere Tage daran knüpft, ist erst der zweite.

Aber, wir wiederholen es absichtlich, es liegt dem Gedanken jenes scharfsinnigen und beredten Beobachters der europäischen Angelegenheiten eine ebenso unbestreitbare und wichtige, als tröstliche und erfreuliche Anschauung zum Grunde. Sie erscheint bei Guizot in beschränkter Form, weil er die Geschichte der Civilisation behandelt, als wäre sie die der Menschheit, und die Weltgeschichte vom französischen Mittelpunkte aus betrachtet. Entkleidet man die Anschauung von dieser Zufälligkeit, so bleibt eine Thatsache übrig, die man etwa so formeln kann: wie es jetzt in Europa steht, kann Frankreich nur ein grosser Fluch oder ein grosser Segen der Menschheit sein. Unsere Formel aber ist, dass nichts Europa zu retten vermag, als eine sittlich religiöse Wiedergeburt auf philosophischem sowohl als geschichtlichem Grunde, und dann eine brüderliche Vereinigung der christlichen Völker, unter denen jene drei jetzt die leitenden sind, zum grossen Werke der Gesittung. Nichts wird unsern Zwiespalt sühnen, als eine solche Zusammenwirkung der Regierungen und Völker, deren Gesammtheit das Priesterthum der Menschheit jetzt anvertraut ist. Nichts kann den Missklang der letzten drei Jahrhunderte gründlich lösen, als die Harmonie der Elemente des Wohllautes, welche die göttliche Vorsehung in die verschiedenen Glieder der christlichen Familie Europas vertheilt hat. Jedes Volk hat darin seinen Grundton, und jedes seinen Beruf: auch das glaubensstarke und leidenskräftige, todesmuthige und zukunftreiche russisch-slavische Element, welches von der Vorsehung sicherlich nicht bestimmt ist, die Geissel Europas, sondern der Verjünger des turanischen Ostens zu werden. Es würde sonst am Germanischen untergehen.

Der besondere Beruf des deutschen Volkes nun ist in dieser Aufgabe der christlichen Welt des neunzehnten Jahrhunderts ein so grosser, dass, wenn ein Zweifel an demselben bei dem gebildeten Ausländer kaum zu entschuldigen, eine misstrauische oder unmuthige Verzweiflung an ihm Seitens der Regierenden und des Volkes unverzeihlich sein würde.

Die geistige Individualität im Gebiete des Denkens und des religiös sittlichen Lebens hat sich bei dem Deutschen stärker ausgebildet, als bei irgend einer andern Nation. Es ist ferner

aus unserer Zerrissenheit nicht allein eine gewisse Kleinlichkeit in der Erscheinung, sondern auch eine falsche Stellung des Einzelnen zum Ganzen hervorgegangen. Weil jeder Theil des zerrissenen politischen Ganzen das Ganze darstellen soll, so glaubt sich leicht jeder einzelne Deutsche auf dem politischen Gebiete berufen, Alles zu thun, und setzt seine individuelle Ansicht als Ueberzeugung jeder andern entgegen, gern am schroffsten der seiner nächsten politischen oder kirchlichen Glaubensgenossen. Dessenungeachtet zieht sich durch das Wesen des deutschen Schriftthums und das ganze innere Leben der Deutschen im Stammlande eine geistige Einheit hindurch, welche, bei einer unendlich schwächer ausgeprägten Nationalität, unserem Volke einen rein menschlichen Charakter gibt, wie im Semitischen nur der Hebräer ihn hatte, und im christlichen Alterthume nur der Hellene. Die katholischen Dynastien und ganz Europa hatten Deutschland im siebenzehnten Jahrhundert zerrissen, und zerrissen sind wir bei der grossen Herstellung im Jahre 1815 wie nach der französischen Sturmfluth von 1848 geblieben. Seine beste Gewähr ist seine geistige Freiheit und seine Treue. Das deutsche Volk ist das Bundesvolk und deshalb das Opfervolk der Neuzeit, wie es einst die Juden und die Griechen waren: es mag politisch untergehen, allein keine Macht der Erde wird seine Geistesfreiheit fesseln.

An dieses Element sind sowohl wir selbst, als auch diejenigen gewiesen, welche uns nicht verstehen und beurtheilen wollen. Es handelt sich deshalb vor allem darum, über den wirklichen Stand des geistigen Lebens bei uns ins Klare zu kommen. Wir können dieses um so besser jetzt thun, da im Bewusstsein der Nation die künstlichen Schranken gefallen sind, welche die Deutschen so lange nach Dynastien und Geistlichkeit auseinander gehalten haben.

Die Weltstellung der deutschen Wissenschaft und der deutschen Theologie insbesondere muss ermessen werden nach der Tragkraft und Einheit ihrer drei grossen Lebensäusserungen. Diese sind der Umsturz des römischen Weltreiches und die Verjüngung Europas im Mittelalter: die Abschüttelung des priesterlichen Joches Roms und die kirchliche Reformation im sechszehnten Jahrhundert; endlich die Herstellung einer lebendigen Poesie, einer freien Philosophie des Geistes und einer aufbauenden Forschung in den letzten achtzig Jahren. Die erste Bewegung folgte

der Auflösung der alten Welt durch das Christenthum, und verband lebenskräftig die Kunst und Gesittung von Hellas und Rom mit der neuen Welt. Deutschland war unter Karl dem Grossen und den Ottonen nicht allein Frankreich, sondern auch Italien in Wissenschaft, Rede und Kunst voraus.

Die zweite Bewegung folgte fast unmittelbar auf die Zerstörung von Byzanz und die Entdeckung Amerikas, und wurde weltgeschichtlich wichtiger als beide.

Die dritte ist in ihrem Anfange gleichzeitig mit der Gründung des anglo-amerikanischen Weltreiches, und geht dann selbstständig her neben der grossen Revolutionserhebung der romanischen Völker, und später neben der Gründung der beiden Weltreiche unserer Hemisphäre durch die Engländer und Russen.

Das Verhältniss dieser Lebensäusserung zu den allgemeinen Weltbewegungen ist in allen drei Bewegungen dasselbe. In jeder derselben offenbart sich eine ursprüngliche und unbezwingliche Naturkraft, welche das gerade vorliegende verjüngende Werk des Geistes in der Weltgeschichte ergreift und ausführt. Naturwüchsig war das Eingreifen in die römische Welt; naturwüchsig die schon im deutschen Gedanken des vierzehnten Jahrhunderts vorbereitete geistige, innerliche Reformation des Christenthums. Selbständig, naturwüchsig und sich organisch entwickelnd ist endlich die sittlich geistige Erhebung im letzten Viertel des achtzehnten Jahrhunderts, die wissenschaftliche Fortsetzung der Reformation und die Vorschule ihrer Vollendung. In allen erscheint das deutsche Element als das Priesterliche im Weltlichen, das Geistige im Politischen, das Japhetische im Kirchlichen. In allen offenbart sich eine unbezwingliche, weil die Folgen weder scheuende noch berechnende Geisteskraft, welche, getragen vom inwohnenden Glauben an den Geist und von einer freien Weltanschauung, halb bewusst, halb unbewusst eine weltumbildende Idee verfolgt und zur Geltung bringt. Dieser Idee tiefster Grund ist der sittliche Trieb nach Wahrheit: das Bedürfniss, die Einheit der Vernunft und der Wirklichkeit im Gewissen herzustellen, soweit sie verloren und sie zu verjüngen, soweit sie geschwächt war: beides im Sinne des allgemeinen Fortschrittes der Menschheit, und, obgleich angeregt sowohl vom romanischen als vom englischen Elemente, doch durch und durch ursprünglich.

Diese Bewegung ist noch im Fortschreiten, aber sie hat bereits Bedeutendes gewirkt und Unvergängliches die Fülle her-

vorgebracht. Diese jüngste Erhebung des deutschen Geistes ging aus vom Denken und Forschen über den Geist als sittlich freie Macht: und was von geistiger selbständiger Philosophie in Europa lebt, ist unmittelbar oder mittelbar ihr Werk. Die Poesie erhob ihren Flug auf den Schwingen des freien Gedankens des Geistes; eine eigenthümliche, tiefe und gelehrte Kritik ging ihr voraus und half ihr die Phantome der falschen Poesie verscheuchen; aber sie selbst war rein volksthümlich und menschheitlich, weil geschöpft aus dem ewig ursprünglichen Born der Natur. Daher ist sie wesentlich episch-lyrisch (Ballade) und rein lyrisch (Lied), denn das ist der poetische Ausdruck des eigentlich deutschen Bewusstseins dieser Zeit.

Aus dem Vereine der Philosophie und Poesie blühte die verjüngte geschichtliche Malerei hervor, weder zufällig noch vereinzelt. Auch sie, die beim ersten Auftreten verachtete und geschmähte, hat sich allmählig ihren Weg durch Europa gebahnt, und ist so wenig im Abnehmen oder ihres Vorrangs beraubt, als deutsches Denken, Forschung und Poesie.

Wie sehr die Nation durch jene geistigen Bewegungen wieder gestärkt war, das offenbarte sich beim Kampfe der deutschen Völker gegen soldatische Usurpation und imperialistische Willkürherrschaft. Es hat sich auch bewährt durch das gesunde Fortbilden zur constitutionellen Monarchie im englischen Sinne. Trotz aller Stockungen, und trotz einer vorübergehenden revolutionären Ueberstürzung, ist doch im Grossen und Ganzen nicht zu verkennen, dass von der Nation, und namentlich in Preussen, kein romantischer Luftbau von oben, kein selbstsüchtiges Spiel streitender Persönlichkeiten angestrebt wird, sondern eine naturgemäss von unten durch Selbstregierung in den städtischen und landschaftlichen Sphären begründete germanische Monarchie, welche die einzige redliche Abfindung mit der Republik ist. Nur Völker, bei welchen Religion und Sittlichkeit als eins betrachtet werden, sind einer solchen Fortbildung fähig, und kein Staat war für eine solche Monarchie so organisch vorbereitet, wie Preussen. Den Charakter einer solchen Monarchie einem deutschen Bundesstaate als herrschende Form der einzelnen Staaten zu Grunde zu legen, war auch das unverkennbare Streben der ungeheuern Mehrheit des deutschen Volkes.

Aller dieser nationalen Lebensäusserungen Mittelpunkt ist jedoch im höchsten Sinne keineswegs ein blos politischer: viel-

mehr das sittliche Bedürfniss, die Wirklichkeit mit der Idee der aufrichtig geglaubten sittlichen Weltordnung zu versöhnen. Das heisst mit andern Worten: die geistige Bewegung Deutschlands kann sich nur gesund durchbilden und organisch vollenden durch ihre Verbindung mit der Wirklichkeit, und diese Wirklichkeit muss eine dem Rechtsbewusstsein der Nation entsprechende sein. Indem wir nun, das Staatliche und Politische bei Seite lassend, näher auf das Kirchliche eingehen, können wir den obigen Satz so aussprechen: Der wissenschaftliche Beruf der Deutschen ist die Reform des europäischen Lebens durch tieferes Ergründen des Gedankens Christi, und durch weltgeschichtliche Durchbildung der ganzen semitischen Offenbarung. Das Gelingen dieses Werkes, die Erfüllung dieses Berufes kann allein Europa geistig retten. Das romanische Europa kann sich nicht allein helfen: aber auch England vermag dies nicht.

Dieses hohen Zieles Erreichung nun steht nach meiner Ueberzeugung nur Ein grosses Hinderniss entgegen, nämlich ein innerliches, wie denn überhaupt jedes Volk das kann, was es aus innerem Triebe will, sobald es bei seinem Rechte und Berufe bleibt. Dieses innere Hinderniss ist die in den deutschen Zuständen nur zu sichtbar hervortretende Trennung des Gedankens vom Handeln, der Religion vom Leben, also gewissermaassen auch der Theologie von der Religion. Es ist ganz erklärlich, dass der deutsche Geist in Folge der Lähmung des politischen Lebens in Kirche und Staat übermässig und einseitig auf das Denken zurückgedrängt wurde. Aber wir sind jedenfalls dadurch von einem Irrthume bedroht, den jeder sieht, nur (so scheint es) nicht wir, und den doch wir gerade in's Auge fassen sollten, wie auch nur wir ihn mit Liebe erkennen und mit herstellender Lebenskraft beseitigen können. Hierüber nun muss ich, den Regierungen und dem Volke gegenüber, offen reden. Der Schriftsteller, welcher sich freimüthig ausspricht über das, was ihm als Mangel erscheint an einer fremden Nation, unter welcher er lebt, müsste sich selbst und sein Vaterland verachten, wenn er die eigenen Zustände nicht mit voller Offenheit behandeln wollte.

Ich habe zuvörderst die Ueberzeugung, sowohl vom deutschen als vom europäischen Standpunkte, dass die kirchlichen und überhaupt die geistigen Fragen in der nächsten Zukunft eine noch grössere Bedeutung haben müssen, als vor 1848, und dass wir ohne

entschiedenes Vorwärtsgehen in Kirche und in Staat rückwärts gedrängt, und wo nicht untergehen, doch sicher selbst unsere geistige Stellung in Europa binnen Kurzem verlieren werden. Der Irrthum geht in seinem letzten Grunde aus der Annahme hervor, dass vor allem die Wissenschaft in sich selber vollendet werden müsse, und dass erst dann das Werk der Herstellung einer lebendigen Kirche zu beginnen habe. Diese Annahme beruht also auf naturwidriger Täuschung, als läge die Versöhnung der streitenden Gegensätze und die Wiederverbindung der geschiedenen Elemente überhaupt in dem Verstande und nicht im Gewissen, in der Theorie und Denkformel und nicht im Handeln und Leben. Ich dagegen bin überzeugt, dass auf dem kirchlichen Gebiete das sittliche Leben als Selbstzweck, als die eigentliche Religion, vor allem Anderen anzustreben sei, und zwar von den Wissenden insbesondere. Ich bin ferner überzeugt, dass die innigste Verbindung des Gedankens und der Forschung mit der religiös kirchlichen Verwirklichung als einem Theile des öffentlichen Lebens, uns jetzt mehr als je nothwendig ist, damit wir nicht auf dem Gebiete des Denkens und Forschens selbst rückwärts gehen, sondern das Begonnene würdig vollenden.

Die Gesundheit des nationalen Daseins hängt, wie die persönliche, von dem Gleichgewichte der verschiedenen Elemente ab, aus deren vereinter Wirkung das vernünftig sittliche Leben hervorgeht. Wissenschaft und Leben, Denken und Handeln ergänzen sich gegenseitig. Nur ihre möglichst harmonische Durchdringung bringt das eine wie das andere zum richtigen Maasse; die Selbstbeschränkung ist aber das Gesetz der Menschheit und alles menschlichen Wirkens. Immer wird sich ein grosser Unterschied finden wie zwischen Persönlichkeiten so zwischen Nationen. Der Deutsche wird immer mehr zum Denken, der Engländer mehr zum Handeln geneigt sein, der Franzose am geneigtesten und geschicktesten zur socialen Verarbeitung des Gedankens und zur Formulirung der That.

Es ist nicht davon die Rede, dass wir der Forschung, der Wissenschaft, der Kunst den Abschied geben sollen, als hätten wir davon für alle Zeiten genug, um uns mit Aufgeben unserer geistigen Bedürfnisse ganz auf das praktische Gebiet zu werfen. Es handelt sich vielmehr darum, Forschung und Wissen aus drohender Entartung und vor dem gewissen Untergange zu retten, in-

dem wir ihr die nothwendige Ergänzung des Lebens zur Seite stellen.

Die Richtung auf die Verwirklichung der Idee bedingt das gesunde Fortschreiten des Gedankens. Sie selbst aber ist bedingt durch Erfahrung, und diese wieder durch eine gesunde Wirklichkeit, also durch das Leben der Einzelnen für die Gemeinsamkeit, also durch Sitte, aller Gesittung Grund. Theoretische Behandlung praktischer Gegenstände ist gewöhnlich weder wissenschaftlich noch praktisch; sie führt zum Formalismus, zum Schematisiren, zu byzantinischen Mumienzuständen: Leben allein bildet Leben.

So wie der Trennung der Wissenschaft vom Leben nur dadurch im Allgemeinen abgeholfen werden kann, dass das Gemeinsame sowohl in Staat als in Kirche bedeutende Fortschritte mache, und zwar vermittelst einer redlichen und versöhnenden Zusammenwirkung der Regierungen und Völker; so gilt dies insbesondere von demjenigen Zweige des kirchlichen Lebens in Deutschland, bei welchem das Volk sich verfassungsmässig betheiligen kann, nämlich dem protestantischen. Die römische Kirche, wie alle Priesterkirchen, erlaubt keine selbständige Mitwirkung des gläubigen Volkes, weil sie wesentlich die Regierung einer hierarchischen Körperschaft ist, an deren Spitze absolut regierende und vom Papst wiederum absolut regierte Bischöfe stehen. Hierbei ist vom Volke und seinen politischen Vertretern, wie von den Regierungen, nur darauf zu sehen, dass diese regierende Körperschaft nicht eine staatliche Herrschaft gewinne, namentlich in der nationalen Erziehung. Die römisch-katholische Bevölkerung wird hierbei den Kammern und der Regierung immer zur Seite stehen, sobald es ihr klar ist, dass die weltliche Macht die geistliche nicht zu ihrem eigenen despotischen Vortheile schmälern oder einziehen will. Denn versucht sie dieses oder unterliegt sie diesem Verdachte, so wendet sich, sobald religiös-kirchliche Ideen mächtig werden, das Nationalgefühl gar leicht der Hierarchie zu, als einer bedrohten Freiheit, welche zu schützen im Belange der allgemeinen Freiheit ist.

Anders verhält es sich auf dem Gebiete des protestantischen Kirchenlebens. Hier ist das erste Princip, dass die Geistlichkeit weder durch ein fremdes Oberhaupt, noch als nationale Körperschaft herrsche. Da das gemeindlich geordnete Volk die Kirche bildet, so ist die Folgerung nicht abzuweisen, dass die

Gesammtheit der Gläubigen im Volke die Trägerin der obersten Kirchengewalt sei. Ich habe anderwärts ausgeführt, wie die Noth der Zeit, die Verstocktheit der Theologen und die sklavische Willigkeit der Juristen die Wirkung dieses Princips theils zerstört, theils verkümmert haben. Es ist unnöthig, und in dieser furchtbaren Zeit unvernünftig und gewissenlos, sich von den verschiedenen Standpunkten, die man dabei einnehmen kann, über das grössere oder geringere Maass der Verschuldung zu streiten. Alle, Regierungen und Völker, Gelehrte und Ungelehrte, haben ihren Theil daran. Jetzt aber ist unerlässlich, dass alle die Hand bieten zum heiligen, rettenden Werke der Herstellung.

Unser bisheriges kirchliches Leben ist, mit wenigen Ausnahmen, eine Dictatur der Fürsten gewesen, ausgeübt von Ministerien, Consistorien und anderen Verwaltungsbehörden. Ihr verdankt die deutsche Kirche zuerst Schutz, dann eine hohe nationale Bildung, endlich die Union. Aber als dauerndes System gedacht, ruht sie auf den einseitigen und unfreien Ansichten des siebenzehnten Jahrhunderts, welches das Siegel der Unwahrheit und Sklaverei auf das grosse und begeisterte Werk des sechszehnten gedrückt hat. Nach diesen Ansichten hat der Fürst das Recht, die Kirche zu regieren als Landesherr, und falls er evangelisch ist, als Oberbischof dazu, dessen Pflicht es sei, die Wahrheit zu erhalten. Mit anderen Worten: Polizei und Caesaropapismus sind die Grundelemente des bisherigen Kirchenregiments, und Polizeidruck und Verfolgung seine unvermeidlichen Folgen. Es tödtet das kirchliche Leben, wenn es sich auch mit den schönen Namen landesherrlicher Rechte oder heiliger Schirmvogtei der Kirche schmückt.

Dieses System hat vollständig Bankerott gemacht, so weit es eine freie Bildung und Meinung gibt, und zwar nicht in der öffentlichen Meinung Deutschlands allein. Es ist im Gewissen der Katholiken wie der Protestanten verurtheilt. Es trägt die Hauptschuld an der traurigen Lage des Protestantismus. Wie wenig auch die Römischen sich der Freiheit des Geistes rühmen können, so erscheint es doch im Gewissen der Gegenwart eine höchst unangemessene Form, welche manche lächerlich oder empörend finden, dass Fürsten, Minister oder Provinzialbeamte den Gemeinden nicht allein ihre Pfarrer geben, sondern auch den Pfarrern ihre kirchlichen Weisungen, und

den Gemeinden theologische Glaubensregeln und Gottesdienstordnungen. Der Stillstand, und zum Theil die Niederlage des Protestantismus in der gegenwärtigen Reaction, kommen grossentheils von dieser Verkrüppelung und Lähmung des kirchlichen Gemeindelebens her. Und die Forderung, dass von diesem Gemeindeleben aus ein neues kirchliches Leben gebildet werde, ist wahrlich keine Neuerung, noch weniger etwas Unchristliches. Das Volk hatte sich die Reformation nicht mit seinem Blute erkämpft, damit die Kirche Sache der Geistlichkeit bliebe. Es war aber ebenso wenig die Absicht des im Evangelium und in den apostolischen Schriften redenden Gottes, oder der bewusst werdenden gläubigen Menschheit, dass das Christenthum eine Sache des Staates, das heisst der Polizei oder der Hoftheologie, oder auch der Preis und das Opfer ministerieller Parteikämpfe werde. Wenn der heilige Geist nicht nothwendig aus einem Collegium von Bischöfen spricht, so folgt daraus keineswegs, dass er seine Wohnung habe in einer byzantinischen Camarilla, oder einem bis auf Gesundheitsrücksichten zarten fürsorglichen Polizeiministerium. Aber ebenso wenig in der Mehrheit eines politischen Parlaments oder dem Leiter oder Kanzler eines Whig- oder Tory-Ministeriums. Endlich wahrlich auch weder in einem die Kirche wie ein Fürstengut verwaltenden Generalconsistorium oder einem anders genannten Körper fürstlicher Beamten; noch in den „Höchstbesteuerten" nach der älteren napoleonischen Formel, oder in Proletariern nach der französischen Formel unserer Tage für die protestantische Kirche in Frankreich.

Glücklicherweise lebt in den westlichen Landschaften Preussens (Rheinland und Westphalen) ein leuchtendes Beispiel dessen, was das öffentliche Gewissen verlangt: eine alle Elemente vereinigende Synode, ruhend auf selbständig organisirten Gemeinden und auf Presbyterien, die aus den zur Kirche sich haltenden Gemeindegliedern gewählt werden. Die drei Elemente sind: das nur durch das Consistorialsystem verkümmerte bischöfliche Element der Superintendenten, das pfarrliche der geistlichen Abgeordneten, und das gemeindliche der Abgeordneten aus der Laienschaft.

Die „unwiederfindbare" General-Synode von 1846 sprach dieses ebenso würdig als fast einstimmig aus; die Ereignisse von 1848—1852 haben den damals schon vorgelegten Gründen und Zeugnissen neue und schlagende hinzugefügt.

Die Grundlage aller Synodalverfassungen ist die kirchliche Organisation der einzelnen Gemeinden. Aus der lebendigen Theilnahme an Kirche und Gemeinde durch Rath und That, geht vermittelst weiser Wahlen das urapostolische Presbyterium oder der Körper der Kirchenältesten hervor. Aus Gemeinde und Presbyterium entwickeln sich organisch alle Aemter der dienenden Liebe; ebenso alle synodalischen Berechtigungen. Die Elemente finden sich jetzt viel mehr als vor 1848, weil die politischen Gährungtstoffe sich ausgeschieden haben. Aber Bevormundung kann hier nur vorbereitend segensreich sein. Kirchliche Beschlüsse, die landesherrlicher Sanction bedürfen, sind keine: sie binden aber nur die vertretenen Gemeinden; die übrigen Gemeinden der Landeskirche bleiben bevormundet.

Dieses kirchliche Leben ist auch die Rettung für die Wissenschaft. Sie wird dadurch geprüft und auf das gerichtet, was der Gemeinde Noth thut. Es handelt sich jetzt nicht mehr darum, die Elemente zu beschreiben oder gar zu beschaffen: sie sind da, sie quellen aus allen Poren des christlichen Lebens hervor. Die innere und die äussere Noth haben sie hervorgepresst. Wir sind reich geworden durch unsere Armuth, glücklich durch unser Elend. Lasst diejenigen, welche aus Unwissenheit oder Heuchelei oder politischer Parteiblindheit, oder aus geheimer Neigung zum Papismus, Deutschland nur von einem Netze zerstörender demokratischer Gesellschaften überzogen sehen, und unmännlich wie ungläubig an der Zukunft verzweifeln; lasst sie alle, Einheimische oder Fremde, auf die dicht hervorsprossenden Lebenskeime in den evangelischen Ländern Deutschlands schauen. Wer diese ansieht, wie sie thatsächlich vorliegen, und wie sie durch die herrlichen freien „Kirchentage“ zum gemeinen Bewusstsein der Nation geworden sind, der wird, wenn er ein evangelischer Christ ist, meiner Behauptung beistimmen, dass sich bei uns eben so lebendig thätige Vereine finden als in den englischen, ja, in manchen Punkten mit grösserer innerer Lebenskraft, als bei diesen. Aber während uns in Deutschland die politischen Verhältnisse auch hier hemmen und drücken und einengen, fördert in dieser glücklichen Insel das politische Gemeinleben alles Gute auf dem kirchlichen Gebiete, verbessert alles Mangelhafte und zwingt selbst das Böse, zum Guten mitzuwirken.

Entweder gibt es keine Zeichen der Zeit, keine göttlichen

Anforderungen an diejenigen, welche regieren, — oder jetzt ist der klar angezeigte Zeitpunkt, das durch die politischen Bewegungen und Stürme von 1848 unterbrochene Werk der kirchlichen Bildung auf der einzig möglichen Basis, vom gottgegebenen Lebenspunkte aus, rasch zu verwirklichen.

Aber nicht minder klar und ernst ist der Aufruf, welcher vom wahren Geiste der Zeit an die Völker selbst ergeht. Die Regierungen können und sollen die Hindernisse einer lebendigen Fortbildung aus dem Wege räumen; wenn aber die Völker die Sache nicht mit sittlichem Ernste und im Sinne des friedlichen Wiederaufbaues in die Hände nehmen, wird und kann nie irgend etwas geschehen. Revolutionen schaden nur, selbst das Herüberziehen des politischen Kampfes auf das religiöse Gebiet ist verderblich: theoretische Klaubereien und unfruchtbare Allgemeinheiten, zu denen wir Deutsche immer fertig sind, richten nichts aus. Nur dadurch wird der Kirche aufgeholfen, dass jeder da, wo er steht, Hand anlege, mit sich selber anfangend, mit seinem Hause und seiner Gemeinde, seinen Armen und Kranken, seinen Wittwen und Waisen.

Der ernsteste Aufruf der Zeit jedoch richtet sich an die Männer der Wissenschaft. Wenn die Wissenschaft so blind sein sollte, als ihre bevorzugte Schwester, die Beamtenschaft, dass sie nicht einsähe, wie es ihr auf allen Seiten fehlt, wo es auf das Verständniss der Wirklichkeit ankommt; so ist doch das Volk weder mit Blindheit geschlagen, noch mit Gleichgültigkeit behaftet. Neben den Universitäten ist ein freies Denken und ein freies Schriftthum aufgesprossen, wie neben der Allweisheit des Beamtenthums eine freie politische Meinung. Der gesunde Verstand lässt sich so wenig dadurch abfertigen, dass die Theologen vom Fache ihn ungläubig schelten, als dadurch beseitigen, dass Minister ihn als Unterthanenverstand abweisen. Die Rettung vor dem jüdisch-kosmopolitischen Litteratenthum und vor den Zerstörungsmännern der Revolution liegt in der geregelten politischen und kirchlichen Thätigkeit des ganzen Volkes, so weit es sich durch Erziehung, Eigenthum und Vaterlandsliebe dazu befähigt.

Dass ich es frei heraussage: die grosse, aber einseitige intellectuelle Richtung der letzten achtzig Jahre hat sich vollständig überlebt, wie in Philosophie, Poesie, Schriftthum und Kunst, so auch in unserem gesammten Unterrichts- und

Erziehungswesen, und zu diesem Absterben hat sich in dem dreissigjährigen Frieden der Stoff furchtbar angesammelt.

Die Philosophie hat unleugbar das Gebiet des Geistes in allen seinen Phasen mit lebenskräftigen Ideen befruchtet. Sie hat, gehoben durch Goethe und Schiller, eine sittliche Weltanschauung zum Bewusstsein und zum Eigenthum der Nation gemacht, welche den Deutschen vor allen Völkern der Erde auszeichnet, und in Deutschland allein volksthümlich und naturwüchsig ist. Allein sie hat doch ablassen müssen vom Titanenwerke, den Himmel der Wirklichkeit in Geschichte und Gegenwart mit speculativen Formeln zu stürmen. Sie ist in einzelnen, ausgezeichneten und ernsten Persönlichkeiten gerade auf dem entgegengesetzten Standpunkte, auf der Verneinung angekommen, und es hat sich ein Gewürm und Geschwärm aus diesen Verneinungen entwickelt, dessen unheimliches Schwirren gar wohl geeignet ist, andere Völker an uns irre zu machen.

Die Poesie hat Ballade und Lied so lange einseitig verfolgt, dass unser poetisches Haus mit lyrischem Wasser überschwemmt zu werden droht, wie jenes vom Zauberlehrling mit wirklichem. Neben vielem Schönen und Herrlichen, von Arndt und Schenkendorf, von Rückert und Uhland bis auf Platen und Geibel, wird man doch oft durch unsere Lyriker an die goethischen Zeilen gemahnt: „Oberleder bringen sie, aber keine Sohlen.“ Daneben ist eine neue Meistersängerei, eine Formenspielerei, in viele junge Dichter gefahren, welche uns mit einem neuen, aber viel anspruchsvolleren, schulmeisterlichen, und doch schlüpfrigen Zopfe bedroht, und selbst bei hochbegabten Naturen bisweilen schmerzlich an Jean Paul's Ausspruch erinnert, dass es manchem Dichter und Kunstrichter ergehe wie den Hottentotten, welche bekanntlich bei den Elephanten die Füsse für das beste Theil halten.

Die grossartigen Werke der Meister der Kunst, wie Cornelius, Overbeck, Veit, Schnorr und Kaulbach, haben allerdings die echt religiöse und geschichtliche Malerei durch eine glückliche Harmonie von Wesen und Form hergestellt, und halten sie noch auf der Höhe des europäischen Lebens. Aber auch hier stehen wir in Gefahr in den Formalismus der Manier zu verfallen, welcher mehr oder weniger alle andere Schulen beherrscht. Hoffentlich wird unser guter Genius uns fern halten von dem französischen und englischen Roccoco, dessen erstorbenes Leben man in diesen Ländern umsonst versucht

durch mittelalterlichen Galvanismus und durch heuchlerische und abgeschmackte Nachbildung unvollkommener Nebensachen wieder aufzufrischen. Rauch's Meisterwerk hat ganz Europa gezeigt, dass die plastische Kunst noch frisch bei uns lebt, und dass wir nicht wie alle anderen Völker in einer rein übereinkömmlichen, Nichts oder Schlechtes ausdrückenden Opernmusik untergegangen sind.

Allein wir sind auch hier, wie bei der Poesie, auf den Punkt gekommen, wo die Kunst vorwärts schreiten, das heisst das dramatische und historische Element schöpferisch ergreifen oder ihrem Untergange entgegen gehen muss.

Eine dramatische Litteratur hat Deutschland leider noch nicht, trotz einzelner wahrhaft eigenthümlicher Meisterwerke, insbesondere des „Faust", dieser einzigen Tragödie der Seele. Eine organische Neubildung des Drama ist aber auch nur möglich, wo das Gefühl des nationalen Lebens als eines Theiles des staatlichen Lebens und Geschickes der Völker und der Menschheit in's Volksbewusstsein getreten ist. Geht man diesem Gedanken tiefer nach, so findet man, dass es naturgemäss bedingt ist durch die Entwickelung eines weltgeschichtlichen politischen Daseins und einer gesunden Thatkraft, welche auf dem Grunde eines gemeinsamen freien Lebens ruht.

Drama ist, wie das Wort selbst aussagt, wesentlich Handlung; und selbst unsere besten Dramen haben ihre Stärke nur im Lyrischen, in der Darstellung des innern Lebens: ihre schwache Seite liegt allenthalben in der Handlung. Man kann darüber streiten, welcher Mangel der grössere sei: gar keine nationale dramatische Poesie zu haben, oder eine unvollkommene. Aber es ist eine Thatsache, dass selbst unsere lyrische Poesie daran leidet, dass die dramatische ihr nicht ebenbürtig zur Seite steht.

Während dieser Gefahren der Poesie und Kunst drohen, ist unsere Prosa auf dem geraden Wege zur gleissenden Barbarei, durch schamlose Aufnahme von Fremdwörtern und Vernachlässigung der edeln Kunst des Schreibens bei den Männern der Wissenschaft, während bei den Litteraten und allen Werken oberflächlicher oder volksthümlicher Behandlung ein entschiedener Fortschritt in der Gedrängtheit und Lebendigkeit der Darstellung unverkennbar ist. Eine wahre, nationale Prosa, welche der französischen und englischen

ebenbürtig wäre, haben wir noch gar nicht; und auch dieses hängt auf das Genaueste mit der Trennung der Gelehrten vom Volke und vielen anderen Gebrechen unseres öffentlichen Lebens zusammen. Der Beamtenstyl ist reine Barbarei.

Diese Gebrechen zeigen sich nirgends schreckhafter als im nationalen Unterrichts- und Erziehungswesen. Während dieses, namentlich wie es in Preussen besteht, seit vierzig Jahren der Gegenstand allgemeiner Bewunderung gewesen ist, wenigstens in dem, was geistige Entwickelung, besonders in Philologie, Philosophie und Geschichte betrifft, sind wir augenblicklich (ich sage es mit Schmerz, aber wohl überlegt) entschieden im Rückschritte. Es ist thöricht und verderblich, sich die grossen Mängel, Schäden und Gebrechen in unserem ganzen Systeme zu verhehlen. Sie sind genug zum Vorschein gekommen und zum Theil in den letzten Jahren weltkundig geworden. Werden sie nicht rechtzeitig von uns erkannt und abgestellt, so dürfte uns leicht unser Vorrang gerade auf dem Punkte entrissen werden, wo er uns am gesichertsten schien. Schauen wir einmal auf die Spitzen unserer akademischen Bildung. Können wir es uns verheimlichen, dass die deutsche Behandlung der politischen Geschichte, wo sie das praktische Leben berührt, und die grossen Fragen der bürgerlichen und religiösen Freiheit der alten und neuen Welt bespricht, mit Ausnahme von Niebuhr, bei aller Gelehrsamkeit, doch im besten Falle sehr unvollkommen oder unselbständig erscheint, oft aber auch bald durch knechtischen Sinn und Liebe zum Despotismus, bald durch revolutionäre Rohheit verletzt? Wir haben kein Werk für unsere akademischen Vorträge wie Hallam's Geschichte der englischen Verfassung, ja nicht einmal wie seine Darstellung der politischen Verfassung des Mittelalters. Ebenso wenig als wir ein Werk wie Guizot's Geschichte der europäischen und französischen Gesittung besitzen, können wir eine Geschichte Griechenlands aufweisen, wie die von Thirwall oder von Grote. Und wenn diese Werke ohne Niebuhr nicht vorhanden wären, so muss es doch offenbar an einem inneren Schaden liegen, dass bei uns nicht ähnliche oder bessere Werke aus jenem Vorbilde hervorgegangen sind. Die Form unserer akademischen Handbücher, als Grundlage für Vorlesungen, ist durchaus veraltet. Und will man die ganze Wahrheit sagen, so muss man gestehen, dass jene Handbücher auch ihrem inneren Gehalte nach

von sehr untergeordnetem Werthe sind, mit Ausnahme weniger classischer Werke, wie Eichhorn's Rechtsgeschichte, Schlosser's Weltgeschichte und Gieseler's Kirchengeschichte. Welche Nation hat epochemachende Werke wie Grimm's Grammatik und Ritter's Geographie; aber wie wenig sind sie in das Volk eingedrungen? Noch veralteter und unzweckmässiger ist die gewöhnliche Form der Vorlesungen, in denen Hefte sklavisch nachgeschrieben werden (die Niemand je wiederliest, ausser zum Examen), als wäre die Buchdruckerkunst nicht erfunden, oder als hätten die Professoren so wenig Geist, dass sie nur zu dictiren vermöchten, was zehnmal besser gedruckt ist oder wird. Aus Allem geht nur ein Drängen nach Vielwisserei zum Prunken in den Mandarinen-Prüfungen hervor, wobei alles höher geschätzt wird als gesunder Menschenverstand, und oft nichts verdächtiger ist, als freies Urtheil.

So wie wir aber auf das Gebiet der politischen Wissenschaften kommen, sind wir erst recht im Nachtheile. Englische und französische Werke haben uns allenthalben den Rang abgelaufen. Es ist eine klägliche Eitelkeit oder eine grosse Unwissenheit, diese Thatsache leugnen zu wollen. Wir können nur aus Büchern lernen, und die Engländer schreiben keine Politik, sondern machen sie.

Mit solchen Uebelständen nun ist nicht allein unsere Wissenschaft, d. h. unsere philologische und historische Forschung und unsere philosophische Schule, seit der Reaction des dreissigjährigen Friedens behaftet, sondern auch unsere ganze höhere Erziehung und unsere gesammte nationale Bildung. Wir haben mehr ausgezeichnete philologische Schulmänner, als das übrige Europa zusammengenommen; aber eine in's Leben dringende classische Erziehung, die bei den gebildeten Engländern so allgemein ist, und den englischen Staatsmann vor allen anderen auszeichnet, empfängt bei uns nur der Philologe vom Fache: dieser aber nicht wie jener zum Leben, sondern um sich damit in seinen Büchern und Forschungen zu vergraben. Unsere ersten Gymnasien sind eingerichtet, als wären öffentliche Erziehungsanstalten nur da, um Schulmänner zu bilden, und classische Bildung nur, um sie im Augenblicke zu vergessen, wo die Universität bezogen wird. Der Engländer lebt in der allgemein menschlichen Bildung, wie Alterthumswissenschaft und Mathematik sie geben, erst recht während der entscheidenden Jahre, welche auf die Schulzeit folgen: er liest und verarbeitet, was er gelernt hat zu verstehen: der Deutsche wirft das

Werkzeug weg, sobald er gelernt hat es zu gebrauchen. Er kann die Alten lesen, aber er liest sie nicht: denn er muss die Schaufel des Beamtenthums ergreifen, und selbst das theoretisch lernen, was jeder wohl organisirte Mensch besser im Leben selbst lernt, wie das Schwimmen im Wasser. Und was ist die Folge? Dass die classischen Studien, diese sichersten Beschützer wahrer Bildung und kräftigsten Abwehrer der Barbarei, mehr und mehr in Missgunst gerathen, so dass Pfaffen und Pfaffenfreunde (protestantische wie katholische) schon wieder ihr Rabengekrächz zu erheben wagen können, nicht allein in Frankreich, sondern sogar im Herzen von Deutschland. Die Universitätsjahre strafen die Schuljahre Lügen: aber jene geistlose, pedantische, rein schulmeisterliche Behandlung des classischen Alterthums welche im dreissigjährigen Frieden auf den meisten unserer zahlreichen Gymnasien schauderhaft überhand genommen, ist ein viel grösseres Uebel. Die Begeisterung für das Alterthum macht mehr und mehr einer tödtenden Gleichgültigkeit, ja einem Widerwillen Platz. Die Junker hassen, und die reichen Bürgerlichen verachten die classischen Studien.

Es ist unleugbar, dass durch die gelehrte Ueberwucherung und professorische Ausdehnung der akademischen Fachstudien unsere Universitäten so eingerichtet sind, als gäbe es nur in ihnen Bildungs-Elemente für den heranwachsenden Jüngling der höheren Stände. Da das Praktische durch theoretische Vorlesungen ersetzt, und das wirkliche Aneignen von Thatsachen durch Nachschreiben von Collegienheften bewirkt werden soll, so wird der künftige Staatsmann gebildet, als wollte er Advocat oder Richter oder allseitiger und allwissender Beamter werden. Es bleibt in dieser Weise wirklich keine Zeit übrig für die allgemeine Bildung, noch Kraft für Selbstthätigkeit, das Ziel aller englischen Erziehung. Die Universitäten entsprechen so wenig dem Bedürfnisse und dem Verlangen der Zeit, als die gelehrten Schulen, und so ist es nicht zu verwundern, dass die Nation sich hinsichtlich des Lesens mehr und mehr den Litteraten zuwendet statt den Professoren, und hinsichtlich der Erziehung den Realschulen statt den classischen. Darin liegt aber eine entschiedene Gefahr der Barbarei, und also der Sklaverei und des Unterganges.

In diesen unglücklichen Verhältnissen ist der tiefere Grund zu suchen, weshalb es mit unserem gelehrten Schriftthume so schlecht bestellt ist. Jedes Fach schreibt für Fachgenossen im engsten Sinne

und das zu einer Zeit, wo jedermann sich nach lebendigem Wissen sehnt, viele sogar es für ihre unmittelbaren praktischen Zwecke nöthig haben. Der Schwung und die Begeisterung der ersten zwei Jahrzehende dieses Jahrhunderts sind von uns gewichen; und die Jugend fängt an, sich von dem wegzuwenden, was weder praktisch ist, noch den Geist befriedigt.

So hat sich die Wissenschaft überhaupt ihr eigenes Grab gegraben: die theologische aber ganz besonders. Kein Element tritt spärlicher ein in die allgemeine Bildung auf Universitäten, als das theologische und religiöse. Ueber Alles werden Vorlesungen gehalten für die, welche der höheren Bildung nachstreben, nur nicht über Religion. So kommt es denn, dass der deutsche Student der Neuzeit höchst unwissend ist über das, was er als Knabe gelernt und bekannt. Er weiss blutwenig vom Christenthum, ohne deshalb den poetisch-speculativen Enthusiasmus und den sittlichen Ernst der beiden vorhergehenden Geschlechter zu besitzen.

Und nun erst die Volksschulen! Deutschland, und Preussen insbesondere, hat eine solche organisirte Maschinerie von Volksschulen und Schullehrer-Seminarien, dass sie jedenfalls einen ungeheuern Einfluss auf Staat und Kirche ausüben muss: allein es fragt sich, ob zum Heile oder zum Verderben! Man mache die Geistlichkeit so aufgeklärt als möglich, man lasse die Kirche sich so national ausbilden als thunlich: aber man trenne die Volksschule nie von der Kirche, und die Volkserziehung nie von der Bibel. Man hüte sich, die Volksschullehrer mit einem hohlen Wissen aufzublähen: denn sie platzen davon und werden Phantasten, oder es dient ihnen zum Bösen und sie enden als Demagogen.

Auf allen niederen wie höheren Unterrichtsanstalten hat man in den letzten dreissig Jahren endlich die leibliche Gesundheit unberücksichtigt gelassen und die Nothwendigkeit der Erholung. Der Unterrichtsstunden sind zu viele, der Erholung ist zu wenig. Die Ferien sind zu kurz und werden den armen Knaben verkümmert durch unsinnige Aufgaben. Das ganze im dreissigjährigen Frieden aufgewachsene Geschlecht ist körperlich geknickt: zum Theil absichtlich durch die schmachvollen Einmischungen polizeilicher Tyrannei in das schöne und ruhmvolle Gebäude geistiger Bildung, welches in den Zeiten der Noth und Begeisterung und der wahren Frömmigkeit Männer wie Wilhelm von Humboldt, Süvern und Nicolovius gegründet hatten.

Und ein solcher Zustand der Wissenschaft und des Unterrichts sollte ohne Antheil sein an unseren politischen Unfällen? ohne Schuld an der Kleinlichkeit des Provincialismus, an dem schamlosen Eigennutze von Dynastien und Körperschaften, in politischen wie in kirchlichen Verhältnissen? an der Verzweiflung und dem Unmuthe, die im Volke wechseln mit kindischem Uebermuth, und bei jeder anderen Nation zum Frevel und zur augenblicklichen Zerstörung führen würden?

Haben wir uns also etwa überhaupt in unserer Richtung geirrt, und der edelste Theil Europas sich mit uns und an uns getäuscht? Gott behüte! keineswegs. Aber der vor fast hundert Jahren begonnene Zustand einseitiger geistiger Bildung und wissenschaftlichen Strebens, ohne entsprechende Förderung der Gestaltung von Staat und Kirche, hat sich überlebt.

Es ist wahrlich kein Irrthum, dass die Verwirklichung der neugebärenden Idee der Menschheit im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderte (und wir sind dem Beginne von diesem schon näher als dem Anfange jenes!) durch die philosophische Vereinigung von Denken und Leben, von Idee und Wirklichkeit bedingt sei. Allein die Möglichkeit der Verbindung, also die Möglichkeit der Erreichung des Zieles, ist christliches Leben: vom allgemeinen Standpunkte also eine brüderliche und nationale Vereinigung auf dem Gebiete des sittlichen, die Freiheit Anderer nicht blos einräumenden, sondern fordernden Bewusstseins. Die Idee strebt zur Verwirklichung: aber diese Verwirklichung ist an das ewige Gesetz alles Werdens gebunden, an die Unterordnung des Einzelnen unter das Ganze. Die Wirklichkeit ist der Leib Gottes in der Geschichte; aber eben deshalb ist sie behaftet mit allen Bedingungen der Endlichkeit. Leben allein ist des wirklichen Lebens Anfang: im Leben und Schaffen machen sich diese Bedingungen selbst geltend. Der Verstand wird durch sie gehindert, eine einseitige Richtung zu verfolgen: das Wissen wird durch die unabweisbaren Forderungen des Lebens nicht allein in seine Schranken zurückgewiesen, sondern auch geprüft. Der nach Unendlichem ringende

Geist wird an die Schranken der Wirklichkeit gewiesen durch die Bedürfnisse der Gegenwart, befruchtet durch die Liebe zu den Brüdern und zu dem Vaterlande, und begeistert zu jenem Gemeinsamen, aus welchem die christliche Gesellschaft, also im höchsten Ausdruck der christliche Staat und die christliche Kirche hervorgeht.

Der Staat als gesetzlich regiertes Volk, die Kirche als organisch-freie Gesammtgemeinde, bilden zusammen den wahren Leib Gottes, und sind die durchgeführte Menschwerdung. Die kirchliche Freiheit ist nur die andere Seite der politischen Verfassung eines Volkes, eben wie die politische Freiheit nur die Anwendung der sittlichen Idee der Kirche auf das Gebiet der Gesetzlichkeit.

Genug ist von uns die Vergangenheit erforscht ohne alle Beziehung auf das allgemein Menschliche in ihr; genug ist der Gedanke erstarkt durch abstractes Grübeln, ohne Rücksicht auf die Wirklichkeit und Geschichte. Jetzt gilt es die Verwirklichung des Gedachten, die Anwendung des Erforschten auf die Gegenwart, die Sicherung der geistigen Errungenschaften durch politische und kirchliche Sitte. Deutschland birgt genug Feuerstoff in Philosophie und Gelehrsamkeit, um eine ganze Welt zu erleuchten oder in Brand zu setzen: genug, um der Segen oder der Fluch, die Bewunderung oder der Spott des übrigen Europas zu werden. Unserem politischen Leben ist vorerst seine Spitze abgebrochen. Die Einheit der deutschen Nation ist politisch und kirchlich schlecht genug bestellt, und nur gesichert für die Zukunft durch die innere geistige Einheit des Volkes: eine Einheit, welche nicht bloss in Sprache und Schriftthum lebt, sondern auch in Auffassung kirchlicher wie bürgerlicher Verschiedenheiten und Spaltungen, und in der ganzen, aus einem vernünftigen, christlichen Gottesbewusstsein fliessenden Weltanschauung. Der gegenwärtige Augenblick ist politisch höchst ungünstig. Nachdem die Revolution gearbeitet hat für den Absolutismus, arbeitet die Reaction für die Revolution, und die europäische Gestirnung des Augenblicks ist 1852 ebenso widerwärtig, als sie im Jahre 1848 günstig war. Das, um was es sich jetzt im Politischen handeln kann, ist innere politische Mässigung der einzelnen deutschen Staaten, in möglichster Vereinigung von Volk und Regierung, mit Zurückdrängen des Misstrauens und mit Bekämpfung des unmännlichen wie unchristlichen Unmuthes.

Kirchlich aber handelt es sich dringend um zweierlei,

was ich schon oben angedeutet. Im Allgemeinen: Festhalten des nationalen Strebens gegen Priesterherrschaft und hierarchische Uebergriffe, namentlich auf dem Gebiete der Erziehung und des Unterrichts; insbesondere aber, für uns Protestanten, ein ernst sittlich religiöses Richten unserer gemeindlichen Thätigkeit auf die kirchliche Organisation des Gemeindelebens. Hier finden wir uns durch die Noth der Zeit und das Wehen des Geistes, insbesondere auf die christliche Hülfsleistung und die freien Vereine für die Pflege der Armen und Kranken hingewiesen, und auf die sittliche Erziehung (also zum Theil Wiedergewinnung) der halb verzweifelten und verbitterten, halb verwahrlosten und verwirrten arbeitenden Klassen. Die europäische Gesellschaft ist in allen diesen Punkten noch in der Kindheit, und die vorbildenden Vereine des mönchisch-geistlichen Mittelalters sind für die Bedürfnisse der Zeit nicht geeigneter als ein Boot für das Weltmeer.

Das bischöfliche und das Pfarramt werden stärker in der Gemeinde stehen, als ausser derselben. Der Gottesdienst wird als Handlung der Gemeinde, welche im höchsten Sinne die Gemeinschaft der Christen im Staate und in der Menschheit ist, den Charakter des Dankopfers der Menschheit besser aussprechen als alle mittelalterlichen Liturgien. Endlich wird die auf die christliche Gemeinde gegründete volksthümliche Freiheit stärkere Wurzeln schlagen in der mütterlichen Erde, als alles Mönchische oder alles von materialistischer Philosophie Ausgegangene; und diesen Wurzeln, welche weder Tyrannei noch Volksleidenschaft erreichen und ausreuten können, werden Bäume entspriessen, die mit ihren Gipfeln in's ewige Leben reichen.

Schrift und Vernunft werden nicht nur alle Zweifel, sondern auch alle Symbole überleben, in dem wahren Glauben an das Göttliche, welcher diese beiden Grundpfeiler in unzertrennlicher Einheit verbindet.

Das ist die Hoffnung der Menschheit: der geistige Altar dieses Tempels steht im Herzen des deutschen Volkes. Das Erzeugniss jenes Einen Glaubens ist vereintes Leben in Gott und in der Welt. Der Gottesdienst im Tempel kann sich nicht gesund gestalten noch gesund bewahren ohne den Gottesdienst im Leben: also nicht ohne ein gesundes bürgerliches Dasein, also nicht ohne gesetzliche Freiheit, also nicht ohne Bürger- und Regententugend.

Unterdessen müssen Regierungen und Völker sich treu bleiben. Das letzte Uebel, welches die Regierungen der Religion anzuthun vermögen, ist Polizeischutz und Hofgunst; die letzte Wunde, welche die Völker sich selbst schlagen können, ist ihr Verzweifeln an der sittlichen Weltordnung und an ihrem priesterlichen Beruf bei derselben. Der letzte Halt aber, welcher der innerlich zusammenbrechenden Hierarchie bleibt, ist Despotismus der Regierungen, Materialismus der Völker, und ein Schein von Verfolgung. Eine wirkliche Verfolgung ist jetzt nur im katholischen Europa möglich: nirgends in protestantischen Ländern, deren ganzes Bestehen damit in Widerspruch steht. Allein jede Beschränkung wird als Verfolgung ausgeschrien werden, und jeder Widerstand gegen unbeschränkte hierarchische Gewalt als Beschränkung der religiösen Freiheit. Dagegen gibt es nur Ein Mittel, jedoch ein unfehlbares: volle politische und religiöse Freiheit, also auch eine selbständige evangelisch-apostolische Kirche. Kirchliche Freiheit kann vielleicht nicht Reformen im Romanismus hervorbringen; aber sie sichert Mässigung und Frieden im Lande. Wer also Vaterland, Frieden und Freiheit liebt, lasse sich nicht hinreissen durch die Leidenschaftlichkeit der Pfaffenpartei. Ueberlassen wir es den Feinden der Freiheit und des Friedens der Welt, ihr Heil, das heisst unsern Untergang, in Krieg und Revolution zu suchen, wie sie es vor dreihundert und vor zweihundert Jahren gethan haben. Der Zweck ist derselbe. Damals wollte die Hierarchie durch die Macht Spaniens, des österreichischen Hauses und des deutschen Reiches, so wie der Bourbonen von Frankreich, die aufkeimende religiöse Freiheit zerstören, und die katholischen Dynastien halfen ihr, weil sie hinter der religiösen Freiheit die politische witterten. Jetzt stehen die politischen Freiheiten anscheinend im Vordergrunde, und dieselbe Hierarchie, welche jüngst die Revolution als Retterin begrüsste, schmeichelt jetzt der Gewalt mit ihrem Beistande, um die aufgeregten Massen zum Gehorsame zurückzubringen. Das Evangelium wird jetzt mehr als je in manchen Ländern systematisch verfolgt durch eine Verbindung der Polizei mit den Priestern. Die Klagen und Befürchtungen der Protestanten in Frankreich sind kein Geheimniss.

Die Gebete der tief innerlich entrüsteten verfolgten Christengemeinde führten vor achtzehn Jahrhunderten die Auflösung

und zuletzt den Untergang der alten Welt herbei. Die germanischen Stämme vollzogen das Weltgericht. Dieses selbigen Volkes Liebe zur Geistesfreiheit und sittliche Entrüstung brachen vor dreihundert Jahren die Ketten der Hierarchie, aber ohne bürgerliche Freiheit als Christenrecht zu sichern. Die bürgerliche Freiheit christlich zu weihen, das Christenthum volksthümlich und menschheitlich, also staatlich auszubilden und zu vervollständigen, das ist die Aufgabe der Gegenwart, und vorzugsweise der Beruf der germanischen Völker.

Japhet soll wohnen und wohnt in den Hütten Sem's; aber er wird darin nicht eher seine wirkliche Heimath finden, bis Sem's Sprache in die Japhet's umgesetzt ist und beide Ausdrucksweisen gleiche Geltung erlangt haben werden, jede in ihrer Sphäre, durch eine redliche und klare Einigung, die vorzugsweise nicht auf speculative Formeln, theologische oder philologische, gestützt ist, sondern auf thätige und brüderliche Gemeinschaft. Für dieses Werk haben die Deutschen wiederum den ersten Beruf und die tüchtigste Vorbereitung.

London, 18. Junius 1852.

Vorrede
zur englischen Ausgabe.

Das Buch, welches ich hiermit dem Publikum übergebe, ist aus Briefen an einen englischen Freund, über einen Gegenstand gemeinsamer Theilnahme entstanden; und dieser Umstand möge mir zur Entschuldigung dienen bei einem so gewagten Unternehmen, wie es die Abfassung eines englischen Werkes in jedem Falle für einen Fremden sein muss.

Der Gegenstand selber bedarf keiner Rechtfertigung, noch thut ihm eine Empfehlung Noth in den Augen eines Publikums, welches an Allem, was mit dem Christenthum in Verbindung steht, so lebhaft Theil nimmt. Nur ein paar Worte zur Einleitung über Geschichte, Plan und Bedeutung des patristischen Juwels, welcher den unmittelbaren Gegenstand der Untersuchung ausmacht.

Vor einigen Monaten ward die Aufmerksamkeit der christlichen Welt in hohem Grade durch die Veröffentlichung eines wichtigen lange, verlorenen Werkes in Anspruch genommen, das die älteste kirchliche Lehrgeschichte behandelte [1]). Das Werk

[1]) Ὠριγένους φιλοσοφούμενα ἢ κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος. Origenis Philosophumena sive omnium haeresium refutatio. E Codice Parisino hanc primum ed. Emmanuel Miller. Oxonii, e Typographeo Academico 1851.

Der Titel, den ich vorschlage, ist:

„Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου Ἐπισκόπου καὶ Μάρτυρος Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος βιβλίων δέκα τὰ σωζόμενα. Sancti Hippolyti Episcopi et Martyris Omnium Haeresium Refutatio: Librorum decem quae supersunt.

ist unverkennbar authentisch und unter Alexander Severus oder um das Jahr 225 unserer Zeitrechnung geschrieben. Was den Verfasser betrifft, so, glaube ich, kann es durch unwiderlegliche Gründe erwiesen werden, dass es nicht Origenes, sondern ein berühmtes und einflussreiches Mitglied der römischen Kirche selber ist, kurz, Niemand Geringeres, als Hippolyt. Dieser Umstand verringert nicht, sondern erhöht vielmehr den Werth jenes wiedergefundenen Restes des Alterthums. Denn Hippolyt muss als Schüler des Irenaeus, und da er etwa zwanzig Jahre älter ist als Origenes, in manchen wichtigen Punkten der lebendigen Ueberlieferung des apostolischen Zeitalters noch näher gestanden haben, als dieser; sein Name und Charakter wird von keinem Vorwurf oder Verdacht der Häresie betroffen, wie es unglücklicher Weise bei dem des grossen alexandrinischen Kirchenlehrers der Fall ist: endlich konnte er als Mitglied des römischen Presbyteriums über die Angelegenheiten der römischen Kirche mit der höchsten Autorität sprechen. Vermittelst seines Lehrers Irenaeus, des Apostels der Gallier, der von Polycarp von Ephesus unterrichtet war, welcher seinerseits die Worte des Apostels der Liebe aus Johannes eignem Munde vernommen, hatte Hippolyt die Ueberlieferungen und die Lehre der apostolischen Zeit aus einer unverdächtigen Quelle, während er, als Römer, aus seiner persönlichen Erfahrung die geheimen Geschichten der römischen Kirche unter Commodus kennt und beschreibt. In seinen reiferen Jahren hatte er zwei wichtige Regierungen römischer Bischöfe nacheinander gesehen: die eine die des Bischofs Zephyrinus, der dem Victor, Zeitgenossen des Irenaeus, folgte, die andere, die des Callistus, der während eines bedeutenden Wendepunktes dieser Kirche in Lehre und Zucht den römischen Stuhl einnahm, und dessen Leben und Charakter uns hier zum ersten Male enthüllt werden.

Das Buch gibt quellenmässige Belehrung über die früheste Geschichte der Christenheit und zwar gerade über solche höchst bedeutende Punkte, von denen wir bisher sehr wenig aus den Quellen wussten. Es enthält Auszüge aus mindestens fünfzehn verlornen Werken der gnostischen, ebionitischen und gemischten häretischen Schulen und Parteien des frühesten Christenthums. Diese Auszüge beginnen mit dem Bericht über Häresien, die zur Zeit des Petrus und Paulus bestanden, also dem Johanneischen Evangelium vorausgingen. Sie gehen in einer un-

unterbrochenen Linie herab bis zum ersten Viertel des dritten Jahrhunderts. Wir haben hier unter Anderem des Basilides, der im Anfange der Regierung Hadrians oder um das Jahr 117 blühte, Anführungen aus dem Johanneischen Evangelium, eine entscheidende Antwort auf die unglückliche Annahme von Strauss und der ganzen Tübinger Schule, dass das vierte Evangelium um das Jahr 165 oder 170 geschrieben sei. Viele andere Fragen von fast gleicher Bedeutung sind durch diese Auszüge für immer entschieden, wenigstens für den kritischen Geschichtsforscher.

Der Schluss des Werkes ist nicht weniger merkwürdig und bedeutend. Er enthält das feierliche Glaubensbekenntniss des gelehrten und frommen Verfassers selbst, der die Lehre der katholischen Kirche, gerade 100 Jahre vor dem nicänischen Concil, vertritt, eben in der Uebergangszeit vom apostolischen Bewusstsein zum kirchlichen System.

Die fünf Sendschreiben an den Archidiakonus Hare behandeln nach den Grundsätzen der geschichtlichen Kritik die Fragen von der Authentie, der Verfasserschaft und dem Inhalte des Buches, und bilden den ersten Theil des gegenwärtigen Werkes.

Der zweite Theil behandelt einen Gegenstand von höherer Bedeutung, die philosophische Geschichte der christlichen Kirche. Ich habe den Gegenstand in Aphorismen und Bruchstücke zusammengedrängt, welche, wie ich denke, die wesentlichsten Punkte umfassen. Die Herstellung des Glaubensbekenntnisses, der Liturgie, der Lehre und der Verfassung der vornicänischen Kirche bildet die dritte Abtheilung.

Neander hat es zuerst unternommen, eine Geschichte der Kirche als eine Geschichte der christlichen Religion zu geben, und nicht bloss als die eines kirchlichen Systems; eine Geschichte des christlichen Lebens und nicht nur der christlichen Lehre; des christlichen Denkens, nicht nur scholastischer Formeln. Aber er hat uns nicht eine philosphische Geschichte im höchsten Sinne gegeben; eben so wenig haben das seine Nachfolger oder seine Gegner gethan. Eine philosophische Geschichte des Christenthums muss sich auf einem doppelten Unterbau erheben, einer kritischen Geschichte des Lebens Christi und einer allgemeinen Philosophie der Religion. Das erste ist von Strauss versucht worden, ihm aber eingestandenermassen misslungen, nicht nur, weil er das Problem selbst aufgibt, sondern auch weil der Ursprung sowohl

der evangelischen Berichte als die Urgeschichte des Christenthums weit unerklärlicher sein würden, wenn wir Strauss' Voraussetzungen annähmen, als sie je vorher erscheinen konnten. Das zweite, eine allgemeine Philosophie der Religion, ist bis jetzt nicht einmal versucht worden. Und doch ist dies ebenso unentbehrlich wie jenes. Das Selbstbewusstsein Jesu von Nazareth muss den Christen klar vor Augen stehen als eine wirklich geschichtliche Thatsache, welche eine wahrhafte Philosophie zu erläutern hat. Dasselbe gilt von dem Umfange des heiligen Werkes, für das er lebte und starb, das er aber, als eine fortschreitende That göttlicher Wiedergeburt der Menschheit, der Vollführung durch den Geist Gottes unter den Gläubigen hinterliess. Niemand kann philosophisch würdigen, was in achtzehnhundert Jahren für die Verwirklichung dieser göttlichen Idee geschehen ist, wenn er es nicht an dem Maassstabe zu prüfen vermag, den Christus selbst seinen Nachfolgern aufgestellt hat. Aber dem gläubigen und denkenden Christen darf auch zweitens nicht die Kenntniss der Gesetze und Principien mangeln, nach welchen eine religiöse Idee als solche sich in der Geschichte entwickelt. Als Gläubiger weiss er, dass seine Religion die wahre ist, aber er wird darum nicht den wichtigen Umstand aus den Augen lassen, dass die in der wahren Religion wirksamen Grundkräfte den allgemeinen Entwickelungsgesetzen sich nicht entziehen können, an welche die Natur dieser Grundkräfte gebunden ist. Die in ihnen enthaltenen Gegensätze sind einer Lösung fähig; die aus der natürlichen Entwickelung entstehenden Mängel mögen berichtigt werden, aber die Geschichte der christlichen Religion zeigt, dass weder ihre Gebräuche, noch ihre Urkunden, noch ihre Regierungsformen von den allgemeinen Gesetzen, sei es in Betreff ihres Ursprungs, ihrer Auslegung und Anwendung, oder in Betreff ihres Fortganges und Verfalles, ausgenommen sind. Dies ist gegenwärtig nicht mehr eine Frage der Theorie oder der Wahrscheinlichkeit, sondern eine thatsächliche, eine geschichtliche Wahrheit. Fast zweitausend Jahre der Entwickelung liegen vor uns wie eine Rechnung, und wir sind im Stande, die Probe zu machen: wenn irgend ein Priester oder eine Körperschaft von Priestern oder Lehrern sich Untrüglichkeit oder das ausschliessliche Recht, zu urtheilen, anmasst, so werden wir die Zeit nicht mit Bestreitung ihrer Autorität verlieren, sondern nur auf die Gesammtsumme der

Rechnung und alle ihre einzelnen grossen Posten hinweisen, welche diese achtzehnhundert Jahre lang ihre Stimme gegen solche unheilige Ansprüche erheben! Jeder Rechnungsfehler beweist gegen die Untrüglichkeit des Rechenmeisters und stempelt ihn, fährt er fort, diese Autorität sich anzumassen, zum Tyrannen oder Betrüger oder zu beiden. Die göttliche Natur des Christenthums bekundet sich nicht in der Abwesenheit jener natürlichen Factoren in der Entwickelung menschlicher Ordnungen — wäre dem so, so würde freilich Christus und das Christenthum nicht ein Gegenstand der Geschichte, sondern eine Fabel sein; sie bekundet sich durch die erneuernde Kraft des Geistes im lebendigen Bewusstsein der Gläubigen. Die Einheit in dem Wirken dieses Geistes ist es, in der auf der ganzen Bahn der Entwickelung die wirkliche, die allein wahre Einheit und der ununterbrochene Zusammenhang der Kirche sich zu erkennen gibt. Man vernachlässige dies, und man hat nur die Wahl zwischen Aberglauben und Unglauben, und in beiden Fällen gibt man die Religion auf.

Ich habe es daher für angemessen gehalten, die zweite Abtheilung mit solchen philosophischen Aphorismen über die allgemeinen Principien der Geschichte der Religion und über die Grundzüge in der Geschichte des Christenthums zu beginnen, die sich unmittelbar auf diesen Gegenstand beziehen. Dann habe ich die geschichtlichen Hauptpunkte aus dem Leben der alten Kirche in der Absicht erörtert, um die Kenntniss Hippolyt's und seines Zeitalters praktisch nutzbar zu machen für das Verständniss sowohl des ursprünglichen Christenthums, als unserer eigenen Zeit. Statt Hippolyt und sein Zeitalter nach einem spätern Maassstabe zu prüfen und statt die Untersuchung auf die widersinnige Frage zurückzuführen: War Hippolyt ein Katholik oder ein Protestant? habe ich versucht, den Leser mitten in das innerste Leben und Bewusstsein der alten Kirche, und, wenn ich mich nicht sehr täusche, auch in den Mittelpunkt der eigentlichen Streitfragen unserer Zeit zu stellen: Was ist das oberste Ansehen der Schrift? Was ist apostolische Ueberlieferung? Was ist die Kirche und ihr Opfer? Was war die Idee und die Sitte der alten Kirche in Betreff der Sacramente? Was endlich ist der Ursprung unseres canonischen Rechtes? Wir haben jetzt Hülfsmittel genug, um diese Fragen so zu beantworten, dass unsere Ueberzeugung nicht auf dieser oder jener zweifelhaften Stelle

beruht, sondern auf dem unleugbaren Dasein eines allgemeinen Bewusstseins der alten Kirche. Man beseitige nur Unwissenheit, Missverständnisse und Erdichtungen, und die nackte Wahrheit bleibt; Gott sei Dank! nicht ein Gespenst, das man sorgfältig verhüllen müsste, sondern ein Bild von göttlicher Anmuth, strahlend von ewiger Wahrheit. Durchbrecht nur die Dämme, die uns vom Bewusstsein der ursprünglichen und der ältesten Kirche trennen — ich meine: befreit Euch von dem Buchstaben späterer Formeln, Verordnungen und übereinkömmlicher Abstractionen — und ihr seid auf der offenen See der lebendigen Gemeinschaft mit dem Geiste aller gläubigen Helden des christlichen Alterthums, und sehet den Strom der Einheit ununterbrochen achtzehn Jahrhunderte hindurch sich ergiessen, Klippen und Sandbänken zum Trotz.

Für alle diese Fragen nun sind Hippolyt und seine Werke von der höchsten Wichtigkeit. Selbst eine Schrift von ihm, deren echter Text leider verloren ist, gibt uns durch die Auszüge und Bruchstücke, die wir besitzen, den Schlüssel zur Entstehung der sogenannten apostolischen Constitutionen und Canones, und setzt uns mehr, als irgend sonst etwas, in den Stand, das alte Kirchenrecht wiederherzustellen.

Nachdem ich erwiesen, dass eine wirkliche apostolische Ueberlieferung sich findet und weder ein Geheimniss ist, noch eins mit dem, worauf man sich heutzutage als Ueberlieferung beruft, sondern das gerade Gegentheil, habe ich ihre drei Zweige geprüft. Das sind: Erstens die Ueberlieferung über die Zahl und die Verfasser der canonischen Bücher des neuen Testaments, der alten Kirche zufolge; dann die Ueberlieferung der liturgischen Lehre und Uebung, namentlich in Betreff des christlichen Opfers und des Abendmahls, endlich die Ueberlieferung in Betreff des Kirchenrechts und der kirchlichen Sitte. Für sämmtliche drei Punkte ist Hippolyt's Zeitalter von entscheidender Wichtigkeit und er sowohl, wie sein grosser Lehrer, ein Hauptzeuge.

Die Aphorismen und Bruchstücke, die ich hierüber gebe, sind theils neu, theils älteren Ursprungs. Die einleitenden allgemeinen Aphorismen beruhen, soweit sie das System einer Philosophie der Geschichte der Menschheit betreffen, auf einer von mir im Jahre 1816 als Ergebniss meiner Forschungen und meines Nachdenkens über diesen Gegenstand niedergeschriebe-

nen deutschen Abhandlung und auf einer im vergangenen Jahre abgefassten Einleitung in die „Philosophie der allgemeinen Geschichte“ — beide noch nicht veröffentlicht. Die Aphorismen über den Ursprung und die Epochen des christlichen Opfers sind im December 1822 und Anfang 1823 geschrieben, als Gesammtergebniss und Abschluss einer Reihe von Untersuchungen, die ich über diesen heiligen Gegenstand von 1817 bis 1822 angestellt hatte. Der Auszug aus einem Briefe, den ich Weihnacht 1829 an einen verstorbenen Freund, Dr. Friedrich Nott, Domherrn zu Winchester, richtete, über das Wesen des christlichen Opfers, ist seit einer Reihe von Jahren Manchem meiner englischen Freunde handschriftlich bekannt. Dr. Arnold hatte sich vorgenommen, denselben als Anhang zu einem neuen Bande Predigten herauszugeben, sein vorzeitiger Tod aber verhinderte ihn, diesen Vorsatz auszuführen. Ich gebe diese Versuche genau, wie sie niedergeschrieben wurden, nicht allein, weil sie urkundliche Beweisstücke dafür sind, dass meine Ansichten über alle diese Punkte schon damals feststanden und im Wesentlichen dieselben geblieben sind, sondern auch weil ich glaube, dass sie durch ihr etwa zweimal neunjähriges Zurückhalten nicht schaal geworden sind.

In der dritten Abtheilung habe ich zunächst den Text des Glaubensbekenntnisses, der Liturgie und der Verordnungen, kurz, die gottesdienstliche Ordnung und das Kirchenrecht des dritten Jahrhunderts gegeben: beides mit den nothwendigen Erläuterungen. Ich fühle mich durchaus nicht im Stande, ein vollständiges Gemälde jenes Zeitalters auszuführen. Ich kann dasselbe nur als Einen Auftritt in dem grossen Schauspiel betrachten, welches mit dem ersten Pfingsten beginnt, und dessen erster Akt mit dem Tode des Origenes schliesst. Dies Schauspiel ist selber ein Bruchstück und ruht auf dem göttlichen Mittelpunkte der Menschheit, dem Leben Jesu von Nazareth. Ich werde den Muth desjenigen bewundern, der es jetzt unternimmt, ein solches historisches und philosophisches Gemälde des Hippolyt und seines Zeitalters zu entwerfen; ich aber trachte nicht nach der Ehre, es auch nur versucht zu haben. Und doch sollten alle Alterthumsforschungen darauf hingehen, Geschichte oder Poesie zu werden, und alle vergangenen Zeiten sollten als wahre Spiegel für uns selbst dienen, zumal in solchen Dingen, die für uns und die Menschheit von

dauernder Bedeutung sind. Den betrachte ich als einen Feigling oder als einen gedankenlosen Menschen, der sich in einem Falle, wie diesem, wo es einen Gegenstand von der wichtigsten Bedeutung gilt, nicht zwei Fragen vorlegt; und diese Fragen lauten: Was würden wir zu diesem christlichen Zeitalter sagen, wenn wir es mit unseren Augen sähen? Und was würde Hippolyt von unserer Zeit sagen, wenn sie ihm vorgeführt würde?

Auf solche Fragen lässt sich ohne einen gewissen Grad von Erdichtung keine Antwort geben. Die meisten Reden bei den alten Geschichtsschreibern sind Dichtungen ihrem Inhalt, alle ihrer Form nach. Die Nothwendigkeit hierzu liegt in dem Wesen der Aufgabe selber. Man will seinem Leser das Gemälde der Zeit in den Worten einer ihrer geschichtlichen Personen geben. Der Mann aber, wenn er wirklich redete, sprach für sein Zeitalter. Er sagte nicht, was dazumal alle Welt wusste, und gerade das eben wünscht man doch zu erzählen. Dasselbe gilt in noch höherm Grade von seinen Schriften, wenn er ein Schriftsteller war. Entfernte Zeitalter aber bleiben selbst den gelehrtesten Männern ein versiegeltes Buch, bis diese zwei Fragen erledigt sind.

Diese Erwägung muss dem Versuche zur Entschuldigung dienen, zu dem ich mich gedrungen fühlte. Ich habe als dritten Theil dieser philosophischen Untersuchung eine erdichtete Vertheidigungsrede des Hippolyt geschrieben. Sie beruht auf der Annahme, dass er nach England gekommen wäre, um sich zu beklagen, dass man ihm die Verfasserschaft des jüngst entdeckten Buches entzogen, und dass er fordere anerkannt zu werden als was er in Wahrheit war, Bischof der Hafenstadt von Rom und Mitglied des Presbyteriums der Hauptstadt, vor Allem aber als ein denkender Christ und rechtgläubiger Theologe in einer Zeit, die noch unverfälschte Ueberlieferungen hatte, und deren Helden und zahllose Blutzeugen für das Christenthum lebten und starben. Ich nehme an, dass Hippolyt diese Selbstvertheidigung vor einer ausgewählten englischen Versammlung nach einigen Monaten der Bekanntschaft und Erörterung mit gelehrten Theologen halte. In der Durchführung dieser Dichtung habe ich versucht, mich so eng wie möglich der Form der platonischen Vertheidigungsrede des Sokrates anzuschliessen, und in aller Bescheidenheit jene Mischung der Ironie und des sitt-

lichen Ernstes nachzuahmen, die vom Namen des Sokrates unzertrennlich ist. Ich fühle gar wohl, dass Hippolyt kein Sokrates war, und noch weniger mache ich den Anspruch, sein Plato zu sein. Doch habe ich versucht, etwas von seinem Charakter als Denker und Schriftsteller zur Anschauung zu bringen. Als solcher zeigt er vorherrschend den römischen Rednerstyl der sinkenden Zeit und verräth vielleicht hier und da die Weitschweifigkeit des alten Mannes; dabei ist ihm jedoch ein wahrhaft dialektisches Element nicht abzusprechen, welches das griechische Blut in seinen Adern bekundet. Das römische Element habe ich gesucht in dem einleitenden Theile meiner Vertheidigungsrede darzustellen, das griechische in dem anderen. Die Form der Darstellung ist die einer Vision, ihr praktischer Zweck, ein Spiegel für unsere Zeit zu sein.

In Betreff der Ausführung dieses Versuches muss ich freilich für die Form die höchste Nachsicht ansprechen; kein billiger und verständiger Kritiker aber wird mir vorwerfen können, dass ich nicht den gewissenhaften Wunsch gehabt habe, historisch wahr und durchaus unparteilich zu sein. Zuversichtlich fühle ich, dass ich noch weniger den Vorwurf verdiene, verwickelte und heilige Fragen leichtsinnig behandelt zu haben, oder mich in die nationalen und persönlichen Fragen und die Tagesstreitigkeiten dieses Landes zu mischen. Nichts liegt meiner Absicht und meiner Stellung ferner. Ich fühlte mich gedrungen, bei dieser Gelegenheit ein Zeugniss zu geben von dem, was ich entschieden für die Wahrheit halte. In diesem Sinne möge man es lesen und beurtheilen! Eben so wenig wird man mit Recht behaupten können, dass ich meinen religiösen Ueberzeugungen und philosophischen Meinungen unter der Maske des Hippolyt Eingang zu schaffen versucht hätte. Was ich persönlich über die hier behandelten Fragen denke und glaube, habe ich mit christlicher Freimüthigkeit theils in meiner „Verfassung der Kirche der Zukunft" und in meinen „Briefen über Ignatius," und theils in den Aphorismen und Bruchstücken ausgesprochen, die der Vertheidigungsrede vorangehen. Einige fernere Erläuterungen verschiedener schwieriger Punkte in der Geschichte des zweiten Jahrhunderts, auf welche ich in diesem Buche angespielt habe, werden im nächsten Jahre deutsch in einem Bande erscheinen. Gibt Gott Gesundheit und Muse, so wird ein „synoptischer Text der vier Evangelien" und eine „kritische Herstellung

der chronologischen Ordnung in den evangelischen Berichten", beide druckfertig, durch ein „Leben Jesu" vervollständigt werden, das ich seit zwanzig Jahren als das Endziel meiner Gedanken und Forschungen betrachtet habe, wenn ich gewürdigt werden sollte, die Idee zu verwirklichen, die mir von dieser erhabenen Aufgabe vorschwebt. — Als Verfasser der Vertheidigungsrede aber bin ich nur dafür verantwortlich, dass ich den Hippolyt, was seine Zeit betrifft, nach seinen bekannten Meinungen und Grundsätzen reden lasse, über die unsrige in seinem Geiste, wiewohl mit dichterischer Freiheit.

Ich habe redlich versucht, beides zu thun; inwieweit es mir gelungen sei, ziemt nicht mir zu beurtheilen. Was ich aber zuversichtlich erwiesen zu haben glaube, indem ich dieser Zeit einen solchen Spiegel vorhalte, ist die heilsame Wahrheit, dass das Zeitalter des Hippolyt nicht von solchen Uebereinkömmlichkeiten und Vorurtheilen gefesselt und nicht mit solchen Menschensatzungen belastet war, wie sie heut zu Tage verkehrter Weise heilig gesprochen und zum Gesetz gemacht sind oder gemacht werden sollen, und das Christenthum nicht nur in der katholischen und griechischen Kirche, sondern auch unter den evangelischen Christen in seinem Gange hindern. Was man auch zu Gunsten solcher späteren Anordnungen und Einrichtungen vorbringen möge, apostolische Abkunft und Geltung darf man, wenn das Werk des Hippolyt echt ist, nicht für sie in Anspruch nehmen, womit zugleich, selbst für Protestanten, bewiesen ist, dass sie nicht schriftgemäss sind.

Wenn meine Bestrebungen, aus den Urkunden des Gedankens und den Jahrbüchern der Geschichte, die uns jetzt zum ersten Male eröffnet sind, die Wahrheit zu ermitteln, nicht völlig verfehlt sind, so verdanke ich es durchaus den Hülfsquellen des Denkens und der Wissenschaft, die ich in den Musterwerken deutscher Theologie und Philologie gefunden und die ich versucht habe, auf diesen Gegenstand anzuwenden. So tief ich auch durchdrungen bin von meiner Unwürdigkeit, diese oder jene zu vertreten, so hoffe ich doch, auf diesem Wege und durch den höchst bedeutenden Inhalt des neuentdeckten Buches hinreichend das wahre Wesen und die Vorzüglichkeit der deutschen Methode der Untersuchung und die befriedigenden Ergebnisse gezeigt zu haben, die sie bereits geliefert hat. Ist dem aber so, dann glaube ich auch, dass ich jeden denkenden Leser in

den Stand gesetzt habe, selbst zu beurtheilen, ob sich viel Weisheit in der Nichtbeachtung und ob sich nicht grosse Ungerechtigkeit und Anmassung in der Verleumdung der evangelischen Kirchen Deutschlands und in der Geringschätzung Deutschlands und der deutschen Theologie zu erkennen gibt. Ich bekenne es offen, dass ich es für meine Pflicht gehalten habe, die mir durch einen völlig neuen und unbearbeiteten Gegenstand dargebotene Gelegenheit in dieser Hinsicht zu benutzen. Dem neutralen Boden der älteren Kirchengeschichte angehörig und allen christlichen Völkern zugleich vorgelegt, bietet dies Problem den besten Prüfstein, um daran den wahren Werth und das Ergebniss von dem zu erproben, was jedes dieser Völker auf dem Felde des Gedankens und der Forschung geleistet hat. Die Beweise, die ich beigebracht habe für das, was in dieser Hinsicht bereits durch die kritisch-historische Schule Deutschlands geleistet ist, werden jedenfalls in den Augen umsichtiger und billiger Richter eine Nation und eine Kirche gegen unbegründete und unwürdige Nachreden und Verdächtigungen sichern, von der nicht allein die Väter der englischen Kirche die Reformation empfangen haben, sondern die auch in den letzten hundert Jahren einen so aufopfernden Eifer für christliche Wahrheit und Lehre bewiesen und (leider nur allzu lange schon ohne Bundesgenossen) den guten Kampf für ein vernünftiges und geistiges Christenthum gegen die Alles verschlingende Gleichgültigkeit dieser zweifelsüchtigen und materialistischen Zeit geführt hat. Soviel aber kann jeder leicht einsehen und sollte Jeder gelernt haben, wenn er über die deutsche Theologie ein Urtheil fällt, dass ein so schwieriges Werk von den edelsten und reinsten Geistern einer grossen, wenn auch religiös getheilten und politisch zerrissenen, Nation nicht aus Leichtsinn oder in der Absicht, mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu glänzen, und noch viel weniger aus Hass gegen das Christenthum unternommen worden, und dass es vom Volke im Ganzen nicht unterstützt und grundsätzlich gebilligt worden ist aus Unglauben und Irreligiosität. Die Verächter der deutschen Theologie könnten auch die Thatsache wissen und sollten sie billig in Anschlag bringen, dass die Gebrechen und Gefahren des deutschen kirchlichen Lebens hauptsächlich den politischen Nöthen und Leiden Deutschlands, nicht dem persönlichen oder nationalen Mangel religiösen Geistes zuzuschreiben sind. Die Geschichte von fast einem

Jahrhundert beweist, dass dieser Versuch, dem Christenthum eine festere und wahrhaft haltbare Grundlage zu geben, aus muthiger Wahrheitsliebe unternommen worden und dass er mit grösseren Opfern durchgeführt worden ist, als sie jemals irgend eine Classe von Individuen oder irgend eine Nation dem heiligen Glauben gebracht hat, dass Wahrheit in der Geschichte sowohl wie in Vernunft und Gewissen sein muss und dass diese Wahrheit in Christus und im Christenthum sich finde. Und dieser Glaube ist in meinem Vaterlande so allgemein, und hat sich dort stets so mächtig gezeigt, dass ich mich kühn auf das unparteiische Urtheil der Welt und den untrüglichen Ausspruch der Geschichte berufe, indem ich es als meine Ueberzeugung ausspreche, dass gegenwärtig in keinem Lande soviel innerliches, wahres, aufrichtiges religiöses Gefühl und Glaube an Christum und das Christenthum und so viel Hoffnung auf eine bessere religiöse Zukunft sich findet als in Deutschland, und namentlich im protestantischen Deutschland. Freiheit ist untrennbar von Missbrauch und daher von Aergerniss. Die politische Geschichte der staatlich freiesten Nation der Welt liefert hierfür den besten Beweis. Aber Männer und Christen sollten sich durch solchen Missbrauch und solches Aergerniss nicht verführen lassen, an der heiligen Sache der Freiheit oder der Wahrheit zu verzweifeln.

Freimüthig habe ich gesprochen und spreche ich über diesen Gegenstand. Zunächst als ein Christ, der da fühlt und lange gefühlt hat, in welchem kritischen Zustande das Christenthum sich in diesem zerrissenen und doch in edlem Kampf begriffenen Zeitalter befindet. Ferner als Sohn meines Vaterlandes, der sich verpflichtet fühlt, die Ehre seines Volkes unter einer Nation zu vertreten, die er hoch achtet. Endlich als ein dankbarer Gast Englands. Ich habe gewünscht, Deutschland und dem Festlande gegenüber den Charakter der grossen Mehrzahl der englischen Protestanten gegen den Verdacht zu wahren, als begünstigten sie jene albernen und boshaften Verleumdungen. Ich kenne aus einer, meinem innersten Herzen tief eingeprägten, Erfahrung den Geist der Billigkeit und Gerechtigkeit, durch den sich die Nation auszeichnet, in deren Mitte ich nun fast zwölf Jahre gelebt habe. Aus jenen Lästerern und Verächtern deutscher Religion und Theologie spricht nicht die Stimme der protestantischen Geistlichkeit, und noch viel weniger des

christlichen Volkes von England. Diese Angriffe auf Deutschland gehen von zwei Parteien aus. Eine derselben vertritt die äusserste Richtung der sogenannten Evangelischen in der englischen Kirche und einiger Dissentergemeinschaften. Die Männer dieser Partei sind, ihres Ursprungs vergessend, zuerst gleichgültig, dann feindselig geworden gegen jeden freien Gedanken und alle wissenschaftliche Kritik. Dies beruht jedoch auf zufälligen und, wie ich hoffe, vorübergehenden Umständen, besonders auf der unglückseligen Absonderung, in der sich die englischen Protestanten die letzten zweihundert Jahre lang — den einzigen John Wesley ausgenommen — von dem religiösen Leben der übrigen Welt und namentlich Deutschlands gehalten haben. Hauptsächlich aber und grundsätzlich gehen diese Angriffe auf Deutschland von einer Partei aus, die sich entweder der römischen Kirche angeschlossen hat, oder sich ihr doch folgerecht anschliessen müsste, einer Partei, bei der, wie gross auch immerhin die individuelle Aufrichtigkeit und die persönliche Frömmigkeit vieler ihrer Mitglieder sein möge, alle christliche Ideen aufgegangen sind in ein von keiner entsprechenden Lehre gestütztes priesterliches Formelwesen und in katholisch-hierarchische Anmaassungen, die, an sich selbst unbegründet, im schneidendsten Widerspruch stehen sowohl mit der englischen Kirche, als mit den Gefühlen des Volkes.

Alle diese sind nothwendig die bittern Feinde und Verkleinerer der deutschen Theologie, welche die innere Religion und nicht die Form des Kirchenregiments zu ihrem Hauptgegenstande macht, und die Geschichte der Kirche auf eine vernunftmässige Grundlage baut und nach den Grundsätzen geschichtlicher Kritik ausführt.

Die Führer jener Schule wissen gar wohl, warum sie den deutschen Protestantismus und deutsche Philosophie und Wissenschaft lästern. Instinctmässig fühlen sie, dass ihr Versuch, dies ausschliessliche priesterliche Ansehen auf einem System des Aberglaubens, der Täuschung und der Unwissenheit zu errichten, vergeblich sein muss, so lange noch eine Nation vorhanden ist, die vor Allem der gewissenhaften Ergründung christlicher Wahrheit durch freies Denken und ungehinderte Forschung huldigt, eine Nation, der von allen Tyranneien keine mehr verhasst ist, als die des Pfaffenthums, und die von allen Freiheiten keine so sehr und so eifersüchtig wahrt als die

geistige. Allein die Gesammtheit des christlichen Publikums in England wird von jener Partei nicht vertreten. Diese ist weder abgeneigt, den evangelischen Kirchen des Festlandes die Bruderhand zu reichen, noch schämt sie sich des Namens: Protestanten. Auch sollte ich nicht meinen, dass die Geschichte diesen Männern die Befugniss zugestehen wird, für Theologie und Religion Gesetze zu geben. Ich wenigstens kann nicht sehen, wie eine solche Befugniss hergeleitet werden kann aus dem, was sie in christlichem Forschen und Denken, oder in der gelehrten Auslegung der Schrift, oder auf dem Felde der Missionsarbeit, oder in anderen grossen nationalen Werken, oder endlich auf dem freien Gebiete der Wissenschaft und Literatur geleistet haben. Ich glaube daher nicht, dass sie durch ihre Leistungen Ansprüche erlangt haben, die ihnen, dem allgemeinen Bewusstsein der Menschheit gegenüber, das Recht geben, in gemeinsamer Verdammniss die ganze deutsche Theologie als ungläubigen Rationalismus zu brandmarken und die wissenschaftlichste und tiefsinnigste Kirche der gegenwärtigen Christenheit herabzuwürdigen; sie müssten denn ihre Ansprüche auf die Vernunftwidrigkeit ihres eigenen Systems und den Mangel an christlicher Liebe gründen wollen, Vorzüge, deren sie sich rühmen, so oft sie von den protestantischen Theologen Deutschlands und den protestantischen Kirchen des Festlandes sprechen.

Hastings, 7. Sept. 1851.

Inhaltsverzeichniss

des

Ersten Bandes.

Erste Abtheilung.

Seite

Fünf Sendschreiben an Julius Hare über Verfasser, Inhalt und Bedeutung des neulich in Oxford unter dem Titel: „Des Origenes Philosophumena oder Widerlegung aller Häresien“ veröffentlichten Werkes. 1—250

Erster Brief.

Beweis, dass unser Werk von unzweifelhafter Echtheit, aber nicht das Werk von Origenes, noch von Cajus dem Presbyter ist, sondern von Hippolyt, Bischof von Portus bei Ostia, Presbyter der römischen Kirche und Märtyrer. 3—16

Bedeutung der Veröffentlichung des Werkes im Jahre der Ausstellung aller Völker. 1

Urtheil über die deutsche Theologie. Gefahr der Gleichgültigkeit gegen kritische Untersuchungen. 7

Glaube und Forschung (Niebuhr's Ansicht). 8

Beweis, dass das Werk weder von Origenes noch von Cajus herrührt. — Kein alter Schriftsteller erwähnt ein solches Werk von Origenes. 10

Der Verfasser muss Bischof in oder in der Nähe von Rom gewesen sein. 11

Beweis, dass es das Werk des Hippolyt ist. — Ein Werk unter demselben Titel wird als eine Schrift des Hippolyt von Eusebius,

Seite

Hieronymus, Epiphanius und Petrus, Bischof von Alexandria, erwähnt. 13

Beschaffenheit der Miller'schen Ausgabe. 15

Zweiter Brief.

Der Plan des Werkes und der Inhalt seines Haupttheils, der: „Schilderung der Häresien", ist ein unmittelbares Zeugniss für die Einerleiheit unseres Buches mit dem vom Photius als einem Werke des Bischofs Hippolyt unter demselben Titel gelesenen und beschriebenen. 16—90

Photius erwähnt das Werk des Hippolyt gegen alle Häresien, indem er Mittheilungen über dasselbe macht, welche durchaus mit dem vorliegenden übereinstimmen. 19

Photius erwähnt die Abhängigkeit der Schrift von Irenaeus; diese findet sich auch in unserem Werke. 21

Photius sagt, Hippolyt beginne mit den Dositheanern. Wie dies zu erklären ist? 22

Unser Werk schliesst mit den Noëtianern: dies berichtet auch Photius. 23

Die Zahl der aufgezählten Häresien (32) ist dieselbe. 23

Die Art der Abhängigkeit unseres Werkes von dem des Irenaeus entspricht dem Berichte des Photius. 24

Ursprünglichkeit unseres Werkes nach Methode und Inhalt. 24

Inhalt des fünften Buches.

I. Die Naassener oder Ophiten. Erklärung des Namens. 29

Ihre Principien (Logos = Adamas), apokryphische Ueberlieferungen, Evangelien, die bei ihnen im Gebrauch waren. Ihr Vaterland: Phrygien. Mystische Hymne aus der Zeit des Antoninus Pius. 30

II. Die Peraten oder Peratiker, gestiftet von Euphrates. 30

Erklärung des Namens. Ihr System. 30

Ihr heiliges Buch: Οἱ προάστειοι τοῦ αἰθέρος. 31

III. Die Sethianer (von Σήθ). Ihr heiliges Buch: Παράφρασις Σήθ, ihr System. 31

IV. Justinus. Verfasser des „Buches Baruch". System seiner Schüler. Amen, Achamoth. 31

Verhältniss dieser (älteren) Secten zu den (späteren) Ophiten des Irenaeus. 32

Die Anspielung im ersten Briefe an Timotheus bezieht sich auf diese Secten. 33

Der Versuch, den späten Ursprung des Johanneischen Evangeliums zu beweisen, fällt durch diese Nachrichten zusammen. 33

Inhalt des sechsten Buches.

Seite

V. Simon aus Gitta. Fabeln über sein Zusammentreffen mit Petrus. 35
Schriften über seine Lehre (Μεγάλη ἀπόφασις). Sein System. 36
Sein System von der Weltbildung. Sein Mährchen von der Helena. 37
Simon setzte sich nicht Gott gleich. 38
Hippolyt's Bericht, verglichen mit dem des Irenaeus. 40
Hippolyt vermeidet das Missverständniss des Irenaeus und Tertullian in Betreff der Inschrift: *Semoni Sanco.* 41
Simon ist keine mythische Person. 42
Wann die „Grosse Verkündigung" geschrieben sein muss (vielleicht von Menander). 43
Anspielung auf das Johanneische Evangelium (?) und Anführung aus dem Ersten Briefe des Paulus an die Korinther. 43
Bedeutung dieser neuen Thatsachen für den Prolog des Johanneischen Evangeliums. 44
Wichtigkeit der *Sige* im System Simon's für die Streitfrage über Ignatius (Brief an die Magnesier S. 8). Pearson's Missverständniss. 44

VI. Valentinus. Auszüge aus seinen eigenen Werken (der „*Sophia*"). 47
System des Valentinus und der Valentinianer. 48
Die zwei Schulen: ἀνατολική (vgl. διδασκαλία bei Clemens) und ἰταλική. Ἀξιόνικος und Ἀρδεσιάνης. 50

VII. Secundus. Auszug aus dem Irenaeus. 51

VIII. Epiphanes. Auszug aus dem Irenaeus. 51
Nachweis der lückenhaften Beschaffenheit des Textes. 52

IX. Ptolemaeus nach Irenaeus. 53
Nachweis, dass ein Artikel über Colarbasus von Hippolyt verfasst worden sein muss, aber vom Abschreiber ausgelassen worden ist. 54

X. Marcus und die Marcosianer. Abkürzung der Darstellung bei Irenaeus. Hippolyt's eigene Erklärung über sein Verhältniss zu Irenaeus. 55
Hippolyt's Zartheit bei Behandlung der gnostischen Irrthümer. 56

XI. Colarbasus und die Colarbasianer. Der Artikel des Irenaeus. 57

XII. Karpokrates. Eigenthümliches Verhältniss der beiden Texte des Hippolyt und des Irenaeus, durch Zusammenstellung erläutert. 58
Verdrehung der Lehre von der Seelenwanderung. 62

XIII. Cerinth. Vergleichung der Darstellung des Hippolyt mit der des Irenaeus. 62
Bedeutung dieses Artikels für den Streit über das Zeitalter des Johanneischen Evangeliums und der gnostischen Theorien. 63

Inhalt des siebenten Buches.

Seite

XIV. Basilides und sein Sohn Isidorus. Selbstständiger Artikel. 65
Charakter seines Systems. 66
Anführungen des Basilides. Wichtigkeit der aus dem Johanneischen Evangelium entnommenen. 66
XV. Saturnilus, aus Irenaeus abgeschrieben. 67
XVI. Marcion. Selbstständiger Artikel. Ableitung seines Systems aus Empedokles. 67
XVII. Prepon. Sein Buch (τὸ δίκαιον) und seine Anschauung von Christus. 68
XVIII. Die Ebioniten. Verhältniss dieses Artikels zu dem des Irenaeus. 68
XIX. Theodotus von Byzanz. 69
XX. Theodotus τραπεζίτης, Haupt der Melchisedekiten. 69
Verhältniss der Theodotianer zu den Ebioniten. 70
Lückenhaftigkeit unserer Handschrift bei diesem Artikel. 71
Zeitalter des Theodotus. 72
XXI. Nicolaus, Vater der Nicolaiten. Theodoret und Stephanus Gobarus verweisen auf diesen Artikel. 73
XXII. Cerdo. Mit dem Artikel des Irenaeus verglichen. 74
XXIII. Apelles. Die Hellseherin Philumena. 75

Inhalt des achten Buches.

XXIV. Die Doketen. Name einer besonderen Sekte. Merkwürdige Auszüge. 76
XXV. Monoimus der Araber. Briefe an Theophrast. Sein System. 77
XXVI. Tatian, mit dem Artikel des Irenaeus verglichen. 78
XXVII. Hermogenes. 78
XXVIII. Die Quartodecimaner. Ein blosser Auszug aus dem Text des Hippolyt. Die Anführung bei Petrus von Alexandria entspricht dem ursprünglichen Text, wie sich noch aus unserem Text erweisen lässt. 79
XXIX. Die Montanisten, Φρύγες. Unser Text ist vermuthlich auch hier verstümmelt. 83
XXX. Die Enkratiten. 84

Inhalt des neunten Buches.

XXXI. Die Noëtianer. Ein Missverständniss des Theodoret von Hippolyt berichtigt. Ursprung des Namens: Callistianer. Bruchstücke des Heraklit. 85
Nebeneinanderstellung der Systeme des Noëtus und des Callistus. 86
Verhältniss dieses Artikels zu der Homilie des Hippolyt über Noëtus. 87

Seite

Chronologischer Irrthum des Epiphanius in Bezug auf das Zeitalter des Noëtus. 88

XXXII. Die Elchasaiten. Alcibiades von Apamea. Elchasai. Ihr fabelhaftes Buch. Ihre Christologie und zweite Taufe. 88

Schliessliche Vergleichung unseres Werkes mit dem Bericht des Photius. 89

Dritter Brief.

Regierung und Zustand der römischen Kirche unter Zephyrinus und Callistus (199—222) nach der Darstellung des heiligen Hippolyt, Mitgliedes des römischen Presbyteriums und Bischofs von Portus. 91—102

Hippolyt's Bericht über Callistus, Bischof von Rom. 93

Des Callistus Betrug, Fluchtversuch, Bestrafung und Befreiung durch Hyacinth, den Verschnittenen der Marcia. 94

Callistus, Günstling des Zephyrinus und zuletzt römischer Bischof. 97

Callistus' Verhältniss zu Sabellius und Noëtus, und Streit mit Hippolyt und dessen Partei. 97

—— Seine praktischen Grundsätze. 98

Kritische Bemerkungen über die Darstellung des Hippolyt. 100

Irrthum des Herausgebers in Betreff der Chronologie im Leben des Callistus. 101

Vierter Brief.

Hippolyt's eigenes Bekenntniss (das zehnte Buch). 103—144

Mässigung in der Beurtheilung der griechischen Philosophen. 106

Beweis der Verfasserschaft des Hippolyt aus der Vergleichung seines chronologischen Systems mit dem in der „Chronik“ in Anwendung gebrachten, das auf den 72 Geschlechtern beruht. 106

Kritische Bemerkungen über die Beschaffenheit der Handschrift. 109

Erster Theil von Hippolyt's Bekenntniss: „Von dem Einen ewigen Gott“. 110

Feststellung der Verfasserschaft des Werkes: „Ueber die Substanz des All“. 112

Irrthum des Photius, welcher den Josephus für den Verfasser dieses Werkes hält. 113

Hippolyt als Verfasser des „Kleinen Labyrinths“ erwiesen. 113

Echtheit des Le Moyne'schen Bruchstücks von dem Werke: „Ueber das All“. 114

Zweiter Theil des Hippolyt'schen Bekenntnisses: „Die Lehre vom Logos“. 114

Erläuterung dieses Theiles. 120

Seite

Das Wirken des heiligen Geistes nicht beschränkt auf die heiligen Männer des Alten Testaments. 121
Die Geltung des Gesetzes in ihrem Verhältniss zur Natur des Menschen. 122
Hippolyt's Meinung über den Charakter der Propheten, mit einem Ausdruck Friedrich Schlegel's verglichen. 122
Apologetischer Charakter der Speculationen der Kirchenväter. 124
Unterschied zwischen Hippolyt's Auslegung der Bibel und der Methode der neueren orthodoxen Schule. 125
Die überlieferungsmässige Auslegung, und die Gefahr derselben. 126
Der wahrhaft conservative und katholische Charakter des recht verstandenen Christenthums. 127
Das Walten der Vorsehung in der Geschichte und Entwickelung des Christenthums. 131
Bedingte Wahrheit aller Glaubensbekenntnisse. 132
Schluss des Hippolyt'schen Glaubensbekenntnisses. Aufforderung an alle Menschen, ihre göttliche Bestimmung zu erfüllen. 134
Der Schluss des Buches fehlt. 137
Das zweite Bruchstück, welches angeblich den „Brief an Diognet" schliessen soll, könnte der Schluss unseres Buches sein. 138
Text und Uebersetzung dieses Bruchstücks. 139
Gründe, dasselbe dem Hippolyt zuzuschreiben. 142
Die sogenannte pantheistische Farbe mancher Ausdrücke in seinem Bekenntniss ist allen Vätern der ersten Jahrhunderte gemeinsam. 143

Fünfter Brief.

Hippolyt's Leben und Schriften und der theologische und kirchliche Charakter seiner Zeit. 145—250

Das wichtigste Zeugniss für die Verfasserschaft des Hippolyt hängt von dem vielbezweifelten Umstande ab, ob er ein Römer war. 147
Le Moyne's Vermuthung, dass Portus Romanus Aden in Arabien gewesen sei. 148
Tillemont's und Le Nain's Meinung. 148
Cave's unkritischer Artikel über Hippolyt. 148
Untersuchung auf Grund der historischen Zeugnisse. 149
Eusebius und Hieronymus. 149
Das „*Chronicon Paschale vel Alexandrinum*". 151
Cyrillus und Zonaras, Anastasius, Nicephorus, Syncellus, Nicephorus, Sohn des Callistus. 151
Der barbarische Titel (in der Bibl. Patr.) in der Anführung des Papstes Gelasius die blosse Vermuthung eines späteren Abschreibers. 152
Erklärung des Umstandes, dass Hippolyt zugleich Bischof von Portus und römischer Presbyter war. 152

Seite

Die sieben Suburbanbischöfe, unter denen auch ein „*Episcopus Portuensis*“, lassen sich noch wiedererkennen in der gegenwärtigen Verfassung der römischen Kirche. 153
Baudenkmäler in Porto und das Zeugniss des Standbildes Hippolyt's. 154
Die Beschreibung der Oertlichkeit bei Prudentius. Charakter der Ostertafel. 154
Zeitalter des Hippolyt (Anfang des dritten Jahrhunderts). 155
Zeit und Ort seines Märtyrerthums. Vergleichung der Berichte in den verschiedenen Texten des „*Liber Pontificalis*“. 156
Prüfung der geschichtlichen Wahrheit in dem Berichte des Prudentius. 157
Die Bedeutung von Portus. 159
Das Gemälde vom Märtyrertode Hippolyt's an der Wand seiner Kapelle. 159
Wie der angebliche Novatianismus des Hippolyt zu erklären ist. 161
Ausgleichung zwischen seiner Verbannung und der Erzählung von seinem Märtyrertode. 162
Alter der Statue Hippolyt's, des ältesten christlichen Bildnisses eines geschichtlich merkwürdigen Mannes. 163
Unvollkommenheit der Ostertafel des Hippolyt. 164

Untersuchung über die Werke unter Hippolyt's Namen.

Ausgaben von Hippolyt's Werken. Angelo Mai's Bruchstücke des Hippolyt. 165
Fabelhafter Charakter des ohne Namen erschienenen Werkes des „*Episcopus Cyrenensis*“. 165

A. Hippolyt's polemische Werke.

I. „Widerlegung aller Häresien“. Die philosophischen Forschungen des Verfassers. 167
Vergleichende Tafel der 32 Häresien in der Widerlegung nach Buch V—IX und derer im zehnten Buche. 169
Genealogische und chronologische Tafel der 32 Häresien. 171
Erläuterung der Anordnung. 176
II. „Das kleine Labyrinth“ oder „Abhandlung gegen die Häresie des Artemon“. 178
Der aus den Bruchstücken dieses Buches gesponnene Roman der Tübinger Schule. 180
Die von Neander gesuchte und vorausgesetzte Thatsache findet sich in der „Widerlegung“. 180
Der Kampf gegen den Gnosticismus vorausgesetzt durch die Formel des Callistus. 181
Die Reihenfolge der drei Werke: „Das kleine Labyrinth“, „die Ursache des All“ und „die Widerlegung aller Häresien“. 181
III. „Gegen Noëtus“. Das Buch ist eine Homilie. Die Anspielung auf

Seite

die beleidigende Bezeichnung unseres Verfassers als Ditheisten von Seiten des Callistus. 182

Zusammenstellung des Bekenntnisses in unserem Werke und in der Homilie: „Πρὸς Νοητόν“. 183

Dorner's Artikel über die Noëtische Häresie. 190

IV. „Gegen Vero“.

Die deutsche Methode, wie sie sich in Dorner's Buch zeigt, in Vergleich mit der Methode des 17. und 18. Jahrhunderts. 192

Verwandtschaft der „Abhandlung gegen Vero“ und der „Widerlegung“. 193

Dieses Buch ist nach der „Widerlegung“ geschrieben worden. 193

V. „Beweis (der christlichen Wahrheit) an die Juden.“ 193

Charakter dieser Abhandlung. Uebersetzung. 194

VI. „Ansprache an die Hellenen“ u. s. w. 195

Beschreibung des Hades. 195

VII. Polemische Einzelschriften gegen Häretiker. 196

B. Dogmatische Schriften.

I. Ueber den Antichrist. 198

Beispiel seiner Auslegung der Offenbarung. 199

Zeit der Abfassung. 200

II. III. IV. Die apostolische Ueberlieferung in Betreff der Geistesgaben. „Von Gott und der Auferstehung des Fleisches“. „Vom Guten und dem Ursprung des Bösen“. 200

V. Ermahnung an Severina. 201

VI. Dogmatische Festhomilien. 201

C. Geschichtliche Werke.

I. Das Buch [oder die Bücher] der Chronik. 203

Wichtigkeit des von Hippolyt gegebenen und von den späteren Chronographen aufgenommenen Verzeichnisses der römischen Bischöfe. 203

Der ursprüngliche Charakter des Werkes abweichend von dem lateinischen Text. 204

II. Nachweisung der Osterzeit nach seiner Tafel. 205

D. Exegetische Werke.

I. Ueber die ganze heilige Schrift. 205

II. Ueber die historischen Bücher des Alten Testaments. 205

III. Ueber die Psalmen und Gesänge des Alten Testaments. 206

Historische und philologische Ansicht Hippolyt's über die Psalmen. 206

IV. V. Ueber die Sprüche und den Prediger. Ueber die Propheten. 208

VI. Ueber das Neue Testament. 208

Seite

Wiederherstellung des Verzeichnisses von Hippolyt's Schriften auf seiner Cathedra. 209
Die Listen des Eusebius, Hieronymus und Nicephorus im Vergleiche mit einander. 211
Die Liste auf der Cathedra verglichen mit den Schriftstellern und unseren Bruchstücken. 212
Idee einer neuen Ausgabe von den Werken des Hippolyt. 213

Charakter Hippolyt's und seiner Zeit.

Dorner's Darstellung der Hauptschriftsteller jener Zeit. 214
G. A. Meyer über Hippolyt's Stelle in der Entwickelung der Dreieinigkeitslehre. 217
Grosse Verschiedenheit der Lehre des Origenes und der des Verfassers unserer „Widerlegung". 218
Weshalb die „*Philosophumena*" dem Origenes zugeschrieben worden sind? 219
Unterschied zwischen der Lehre des Hippolyt und der unserer Glaubensbekenntnisse. 221
Allgemeine Bedeutung der „Widerlegung" für den Streit über das Johanneische Evangelium. 222
Geschichtliche Skizze der Entwickelung des Kirchenregiments im Zeitalter Hippolyt's. 224
Zunehmendes Ansehen des Bischofs. 225
Verfassung der römischen Kirche in jener Zeit. 226
System der kirchlichen Ordnung in Betreff der Ehe der Presbyter. 227
Hippolyt's schriftstellerischer Charakter. 228
Hippolyt der erste bedeutende Prediger in der römischen Kirche. 231
Historische Anschauung von den Kirchenvätern. 232
Wichtigkeit der Forschungen über die Kirchenväter. 234
Sittlicher Charakter des Hippolyt. 235
Verweisung auf die Apologie des Hippolyt im 2. Bande. 236
Erste Nachschrift. Ueber die kritischen Artikel im „Quarterly Review" und im „Ecclesiastic". 239
Zweite Nachschrift. Ueber den Aufsatz des Prof. Jacoby in der „Deutschen Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft." 243
Anhang. Die Bruchstücke des Hippolyt, gesammelt vom Cardinal Mai. 247

Seite

Zweite Abtheilung.

Die philosophische Untersuchung

Weihung an Richard Rothe. 252

Theil I.

Philosophische Aphorismen.

A. Aphorismen aus der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Religionsgeschichte insbesondere.

I. Aufgabe, Methode und Schwierigkeiten. 257
II. Gott und Schöpfung. 279
III. Mensch und Menschheit. 285
IV. Gott, Mensch und Menschheit. 289
V. Wesen der Religion. 297
VI. Ursprünglichkeit der Religion und der Offenbarung. 300
VII. Die Gesetze der Entwickelung im Allgemeinen. 307
VIII. Die Entwickelung der Religion im Allgemeinen und der sinnbildlichen (Ceremonial-) Religionen insbesondere. 311
IX. Gegensätze in den auf Urkunden beruhenden Religionen. 316
X. Gegensätze in den auf nicht nationalen Urkunden ruhenden Religionen. 323
XI. Die eigenthümlichen Gegensätze innerhalb des Christenthums, insofern es auf nicht nationalen Urkunden beruht. 326
XII. Die apostolische Kirche und ihr Verhältniss zu den byzantinischen, scholastischen und tridentinischen Systemen. 335
XIII. Gegensätze zwischen der Reformation und dem siebenzehnten Jahrhundert. 338
XIV. Gegensätze zwischen dem apostolischen Christenthum und den Systemen der reformirten Kirchen. 342
XV. Religion, Philosophie und zweite Reformation. 344

Theil II.

Geschichtliche Bruchstücke über das Leben und Bewusstsein der alten Kirche und über das Zeitalter des Hippolyt insbesondere. 349

Seite

Geschichtliche Bruchstücke.

Erster Abschnitt.

Allgemeine einleitende Untersuchungen.

I. Prüfung des Hippolyt nach den tridentinischen Beschlüssen und den protestantischen Artikeln und Systemen und nach den Grundsätzen einer besseren Methode. 351
II. Neutestamentlicher Canon der römischen Kirche zur Zeit des Hippolyt. 360
III. Die Ansichten der alten Kirche von Schrift und Ueberlieferung. 367
IV. Allgemeine Uebersicht des Bewusstseins und Lebens der alten Kirche in Betreff des Opfers und der kirchlichen Gesetzgebung und Regierung. 372

Zweiter Abschnitt.

Bruchstücke über einige Einzelfragen.

Einleitung. 379
I. Thesen über die Communion, historisch zu erweisen.
(Deutsch niedergeschrieben im December 1822.) 381
II. Epochen der Geschichte des christlichen Opfers und des Abendmahls.
(Deutsch niedergeschrieben im Februar 1823.) 386
III. Die Natur des christlichen Opfers.
(Auszug aus einem Briefe an Dr. Nott, Stiftsherrn von Winchester, am Weihnachtstage 1829 geschr. auf dem Capitol. 404
IV. Die apostolischen Constitutionen. 4A8
V. Hippolyt's Werk über die Gaben des heiligen Geistes und die Spuren dieses Werkes in den apostolischen Constitutionen. 434
VI. Allgemeine kritische Ergebnisse in Betreff der apostolischen Constitutionen und Canones.
A. Allgemeine kritische Ergebnisse. 449
B. Allgemeine Ergebnisse für die philosophische Geschichte der Zeit Hippolyt's.
I. In Betreff der Echtheit und geschichtlichen Bedeutung der Apostolischen Verordnungen. 443
II. In Betreff der apostolischen Canones und des vornicänischen Systems des Kirchenregiments. 444

Seite

Anhang

zu dem zweiten Abschnitt der geschichtlichen Bruchstücke.

Vom christlichen Opfer und von den Constitutionen und Canones.

A. Anhang über das christliche Opfer (Cap. I. II. III.) 449

B. Anhang über die apostolischen Constitutionen und Canones (Cap. IV. V. VI.).

I. Inhaltsanzeige und Kritik der ersten sechs Bücher der apostolischen Canones. 455

II. Inhaltsanzeige des siebenten Buches. 467

III. Inhaltsanzeige des achten Buches. 476

IV. Die apostolischen Constitutionen der Kirche zu Alexandria, wie sie in der Nationalkirche aufbewahrt sind, verglichen mit den griechischen Texten. 482

V. Die (nicht herausgegebenen) apostolischen Constitutionen der antiochenischen Kirche. 519

VI. Die (noch nicht herausgebenen) apostolischen Constitutionen der abyssinischen Kirche. 520

Erste Abtheilung.

Fünf Sendschreiben an Julius Hare über Verfasser, Inhalt und Bedeutung des neulich in Oxford unter dem Titel: „Des Origenes Philosophumena oder Widerlegung aller Häresien", veröffentlichten Werkes.

Erster Brief.

Beweis, dass unser Werk von unzweifelhafter Echtheit, aber nicht das Werk von Origenes, noch von Cajus dem Presbyter ist, sondern von Hippolyt, Bischof von Portus bei Ostia, Presbyter der römischen Kirche und Märtyrer.

Carlton Terrace, den 13. Juni 1851.

Theuerster Freund!

Ein glückverheissendes Jahr ist es in der That, in dem wir leben, reich vielmehr an edlem Wetteifer als Eifersucht und an freundschaftlichem Zusammenwirken auf Seiten der Völker wie der Einzelnen. Statt zerstörender Kriege, bittrer Zwietracht und trotziger Absonderung hat es uns den Glaspalast, die Ausstellung des Gewerbfleisses aller Völker und einen friedlichen Wetteifer voll guten Einverständnisses unter Preisrichtern und Beschauern aus allen Ländern gebracht. Dazu aber verspricht es auch der historischen und philosophischen Literatur und Forschung einen neuen Anstoss zu geben. Denn innerhalb der jüngstverflossenen Wochen ist uns eins der werthvollsten Denkmäler der frühesten Christenheit durch eine Entdeckung wiedergegeben worden, die, wenn ich mich nicht sehr täusche, als die bedeutendste auf diesem Gebiete seit einem Jahrhundert angesehen werden darf — selbst die der syrischen Manuscripte in der libyschen Wüste nicht ausgenommen. Ein verlornes Werk über die innere Geschichte des Christenthums im ersten und zweiten Jahrhundert, in zehn Büchern, das unzweifelhaft von einem ausgezeichneten Manne im Anfang des dritten herrührt, ist so eben der Oeffentlichkeit übergeben worden.

So mancher freilich wird über solche Zusammenstellung lächeln. Einige vielleicht, weil sie den Tempel des Gewerbfleisses als eine Art Pandämonium oder, etwas feiner, als eine Pandorabüchse betrachten. Indess unter dieser Art von Leuten kümmern sich wenige überhaupt um Bücher, und seit dem ersten Mai scheuen sie sich wenigstens, ihre trüben Befürchtun-

gen auszusprechen. Vielen dagegen wird dieser Vergleich stark nach gelehrter Pedanterie schmecken. Sie sind der Meinung: Je weniger wir von der frühesten Kirchengeschichte wissen, desto besser für uns und unsere Kinder. Manche unter diesen sind freilich reine Barbaren, andere Obscuranten von Handwerk; und Ihnen gegenüber verschmähe ich es, von Beiden zu sprechen. Leider aber gibt es auch ängstliche Leute unter jener Menge, solche, die sich scheuen, zu denken, und mit Pilatus fragen: „Was ist Wahrheit?“ Ohne dass sie jemals ernstlich versucht haben, die Wahrheit zu erforschen (sei es nun Vorurtheil und Aberglaube oder Sucht nach Geld oder Macht, was sie davon zurückgehalten), verzweifeln sie daran, Vernunft und Glauben, Erkenntniss und Seelenfrieden miteinander zu verbinden. Das Kind dieser unheiligen Furcht ist verderbliche Unwissenheit; verderblich deshalb, weil Erkenntniss darum nicht weniger Noth thut, dass man sich weniger um sie kümmert; — nie aber war eine wahrhafte Erkenntniss des Christenthums, zu der die seiner frühesten Geschichte als ein unabtrennbarer Bestandtheil gehört, nöthiger, als in diesem Augenblick, da Gleichgültigkeit und Unwissenheit uns mit allen den Uebeln bedrohen, die thöricht genug von Forschung und Erkenntniss befürchtet werden. Mir scheint es daher, dass wir Alle, die wir unsern Glauben an den menschlichen Geist und die Wahrheit des Christenthums bekennen, uns nicht scheuen dürfen, die Wichtigkeit aller Entdeckungen auf dem Gebiete der ältesten Kirchengeschichte entschieden anzuerkennen. Thatsachen sind auf diesem weitläufigen Felde um so werthvoller, da sie sich nur allzu sparsam finden. Ich glaube aber die Bedeutung des jüngst entdeckten Werkes nicht zu übertreiben, wenn ich behaupte, dass es unsere wirkliche und zuverlässige Kenntniss des Gegenstandes geradezu verdoppelt.

Dies ist der Beweggrund, der mich veranlasst, diese der Oeffentlichkeit bestimmten Blätter Ihnen, theuerster Freund, zu widmen, mit dem ich seit fast zwanzig Jahren so glücklich gewesen bin, in Gemeinschaft zu denken und zu forschen, und dessen Wahrheitsliebe mir nicht weniger zur Freude gereicht hat, als Ihre Gelehrsamkeit und Ihr kritisches Urtheil.

Ich spreche es also zuversichtlich aus, dass ich die Veröffentlichung des erwähnten Buches für ein Ereigniss von der glücklichsten Vorbedeutung halte, das da in die Annalen dieses

denkwürdigen Jahres eingetragen zu werden verdient. Ich kann nicht umhin, die Hand der Vorsehung darin zu erblicken, dass ein Werk, das auf die Geschichte des Christenthums seit der Zeit der Apostel bis zum Anfang des dritten Jahrhunderts und namentlich auf die innere Geschichte der römischen Kirche so viel Licht wirft, gerade in dem gegenwärtigen Augenblick zu Tage gefördert werden muss. Denn es ist eine Zeit, da Viele nicht nur durch den Fortschritt des Papstthums unter der Geistlichkeit der englischen Kirche, sondern auch durch die Nachrichten über den deutschen Rationalismus sich entmuthigt fühlen. Freilich müssen diejenigen, von denen diese guten Leute ihre Kunde haben, ziemlich unklare Begriffe und im besten Falle eine sehr geringe Kenntniss der theologischen Literatur Deutschlands besitzen: wie könnten sie sonst die verschiedenartigsten Grundsätze und Untersuchungen einer Verdammniss unterwerfen — Strauss und seine Gegner, diejenigen, die die Echtheit der Evangelien anfechten, und solche, die sie mit einem Ernst des Denkens, der Gelehrsamkeit und des Glaubens vertheidigen, welche die Ankläger der deutschen Theologie, falls sie sie besitzen, wenigstens mit dem besten Erfolge verbergen? So kommt es, dass Viele bei dem blossen Namen kritischer Untersuchungen über den Ursprung des Christenthums und der christlichen Lehre in Schrecken gerathen. Sie hören so viel von dem Missbrauch, der mit kritischen Untersuchungen und der überkritischen Zweifelsucht gegen angenommene Meinungen getrieben wird, und die sich dabei, wie gewöhnlich, mit einer höchst unkritischen Leichtgläubigkeit der Kritiker für ihre eignen Behauptungen verbindet, dass sie darüber ganz vergessen, wie Andere mehr als je geneigt sind, alle Untersuchung über den Ursprung und die Geschichte solcher Systeme abzuschneiden und zu unterdrücken oder wenigstens zu verdächtigen, die sie uns und den künftigen Geschlechtern nicht nur als unbezweifelte geschichtliche Wahrheit, sondern selbst als Glaubensartikel und wo möglich als Landesgesetz aufzwingen möchten. Eine solche Rathlosigkeit nun kann ich nur als Glaubensschwäche, und diesen Obscurantismus, wenn er sich praktisch durchführen liesse, nur als die schlimmste aller Verfolgungen ansehen, als den gefährlichsten Zunder für Revolutionen aber, wenn man auch nur einen Versuch damit machen will. Ich muss die so pomphaft verlangte Scheidung zwischen Vernunft und Glauben, vernünfti-

ger Ueberzeugung und religiöser Meinung geradezu für unheilig erklären, und nehme keinen Anstand, alle die Ansichten platt zu nennen, die sich aus der Vergötterung der Form oder des todten und tödtenden Buchstabens herschreiben, möge man noch so sehr den Grundsatz jener Trennung heilig und diese Ansichten erhaben nennen[1]). Ich bin überzeugt, dass wir, um den christlichen Glauben zu erneuen, nicht weniger, sondern mehr Forschung bedürfen. Ich glaube auch mit Niebuhr, dass die Vorsehung jedem Geschlechte die nöthigen Mittel bietet, um zur Wahrheit und zur Lösung seiner Zweifel zu gelangen, und da es keinen verständigen und haltbaren Glauben gibt, der nicht auf vernünftiger Ueberzeugung von der geschichtlichen Wahrheit beruhte, so kann ich es nur für ein sehr gewichtiges Ereigniss halten, dass wir gerade jetzt so unerwartet unsere Kenntniss von den Thatsachen der ersten christlichen Zeit verdoppelt sehen.

Und liegt nicht selbst in der Geschichte dieser Entdeckung etwas Ueberraschendes und eine gewisse Verwandtschaft mit dem allgemeinen Charakter des Jahres 1851? Ein sehr verdienstvoller französischer Gelehrter und Staatsmann, Herr Villemain, sandte einen Griechen nach dem Berge Athos, um sich nach neuen Schätzen im Bereich der griechischen Literatur umzusehen. Die Früchte dieser Mission wurden 1842 in der schon mit so vielen Schätzen bereicherten grossen Nationalbibliothek niedergelegt. Darunter befand sich auch ein Manuscript, von keinem sehr hohen Alter, das im 14. Jahrhundert nicht auf Pergament, sondern auf Baumwollenpapier geschrieben war; eingetragen ward es als eine Schrift „Ueber alle Häresien“ ohne jede Angabe über Verfasser oder Zeitalter. — Das geringe Alter der Handschrift, ihre Anonymität und mehr als Alles wahrscheinlich dieser gefährliche Titel schreckte die forschenden Augen der Gelehrten aller Nationen zurück, die hineinblickten. Einem ausgezeichneten griechischen Gelehrten und Schriftsteller über Literatur, einem Beamten an jener grossen Anstalt, Herrn Emmanuel Miller, war es aufbehalten, den verborgenen Schatz ans Licht zu fördern. Zunächst erregten einige kostbare Fragmente des Pindar und eines unbekannten lyrischen Dichters seine Aufmerksamkeit, die der anonyme Verfasser citirte: er

[1]) Im Original spielt platt und erhaben (*low* und *high*) auf die Parteibenennung der kirchlichen Ultraconservativen *high-churchmen* an, im Gegensatz von *low-churchmen*. A. d. Ü.

schrieb sie ab und theilte sie im Jahre 1846 seinen literarischen Freunden in Deutschland mit, die, indem sie ihre Bedeutung sehr hoch anschlugen, den Text herstellten und in ihn drangen, das ganze Werk zu veröffentlichen.

In der Zwischenzeit scheint Herr Miller tiefer in das Buch selbst hineingeblickt zu haben, denn im Jahre 1850 bot er es der Universitäts-Buchdruckerei zu Oxford als ein Werk von unzweifelhafter Echtheit und zwar als eine verloren gegangene Abhandlung des Origenes „Gegen alle Häresien" an. Die gelehrten Männer, die an der Spitze dieser ausgezeichneten Anstalt stehen, beschlossen, es drucken zu lassen, und gaben somit, wenn nicht der angeblichen Autorschaft, doch der Echtheit des Werkes die Weihe ihres gewichtigen Namens. Sie thaten in diesem Falle dasselbe, was sie für Wyttenbach's „Plutarch", Creuzer's „Plotin" und Becker's „Griechische Redner" gethan haben. Um so mehr Anerkennung verdient aber ihre Liberalität bei dieser Gelegenheit, da der Name des Origenes fast gebrandmarkt ist in den Augen Aller, die seine Werke nie gelesen haben, freilich der Mehrzahl, wie mir scheint, selbst unter gelehrten Körperschaften. Habe ich also nicht das Recht, die Veröffentlichung dieses Werkes eine dem allgemeinen Charakter des Jahres 1851 verwandte Erscheinung zu nennen, insofern sie den guten Erfolg nationalen Wechselverkehrs und freundlichen Zusammenwirkens beweist? Entdeckt durch einen von Paris abgesandten Griechen, ist das Buch höchst würdig von einem französischen Gelehrten herausgegeben und mit der grössten Liberalität von einer englischen Universität gedruckt worden. Die Veröffentlichung ist durch eine Verbindung verschiedener Nationen zu Stande gebracht worden und hätte heutzutage kaum auf eine andere Weise bewerkstelligt werden können.

Ich habe mich nicht enthalten können, einen Augenblick bei diesen Umständen zu verweilen, ehe ich zu dem eigentlichen Gegenstande dieser Briefe übergehe; das will ich denn nun ohne weitere Vorrede, nachdem ich zuvor nur berührt habe, wie ich mit dem fraglichen Werke bekannt geworden bin.

Dr. Tregelles, dem wir hoffentlich bald den authentischsten griechischen Text des neuen Testaments zu verdanken haben werden, setzte mich vorige Woche von der Erscheinung des Werkes in Kenntniss und erfreute mich innigst durch die Erzählung von der warmen Begeisterung, mit der der fast hundertjährige Veteran

unter den lebenden Schriftstellern über die frühesten christlichen Denkmäler, der ehrwürdige Dr. Routh, das Buch unmittelbar studirt und seine grosse Bedeutung anerkannt habe. Ich verschaffte mir demzufolge ein Exemplar und las es durch, sobald ich konnte, und schon bin ich zu Folgerungen gekommen, die mir so überzeugend scheinen, dass ich keinen Anstand nehme, sie Ihnen ohne Weiteres auszusprechen.

Ich behaupte nämlich:

Erstens, dass das vorliegende Werk echt ist, nicht aber von Origenes.

Zweitens, dass es das Werk des Hippolytus, eines sehr berühmten, aber nur wenig bekannten Mannes ist.

Drittens, dass dieser berühmte Vater und Märtyrer, Hippolytus, Presbyter der römischen Kirche und Bischof der römischen Hafenstadt Portus war, nicht aber weder ein Araber, noch ein arabischer Bischof, wie ein Franzose es sich eingebildet und Cave es bewiesen zu haben meint.

Viertens, dass dies Buch voll der werthvollsten echten Auszüge aus verlornen Schriftstellern ist.

Indem ich die Untersuchung des dritten und vierten Punktes späteren Briefen überlasse, beschränke ich mich für jetzt auf den Beweis der ersten beiden, insoweit dies ohne Einzelprüfung des Planes und Inhaltes des Werkes möglich ist.

Zunächst also behaupte ich: Unsere Abhandlung ist ein authentisches Werk aus dem ersten Theil des dritten Jahrhunderts, nicht aber von Origenes.

Die Beweise hierfür sind theils negativ, theils positiv. Kein alter Schriftsteller citirt unter den Werken des Origenes irgend eines „Gegen alle Häresien" oder eine „Widerlegung aller Häresien" — welches der unzweifelhafte Titel des eben veröffentlichten Werkes ist.

Allerdings hat Miller in der Behauptung Recht, dass die sieben Bücher der Pariser Handschrift vom vierten bis zum zehnten Buche die Fortsetzung und der Schluss desselben Werkes sind, dessen erstes Buch die unter Origenes Werken abgedruckten „φιλοσοφούμενα" bilden. Der Verfasser erklärt dies selbst in mehr als einer Stelle. In Wahrheit trägt auch jenes erste Buch denselben Titel: „Widerlegung aller Häresien", und der Titel: φιλοσοφούμενα, den wir in einigen Handschriften daneben finden, ist unverkennbar nur ein den ersten vier Büchern

gegebener Sondertitel: denn diese enthielten, wie wir nun wissen, eine Auseinandersetzung der Systeme der alten, namentlich der griechischen, Philosophen, als Vorbereitung zur Widerlegung der Häresien, welche die sechs letzten Bücher ausfüllt. Dieser Sondertitel findet sich wieder am Ende des vierten Buches in unserer Handschrift, um anzudeuten, dass der erste Theil des Werkes hier endigt.

Auch das ist richtig, dass unsere Handschriften dieses ersten Buches das Werk dem Origenes zuschreiben, und dass eine Randglosse in unserer Pariser Handschrift das Glaubensbekenntniss am Schluss das des Origenes nennt. Aber ich stimme durchaus mit Christian Wolf, Le Moyne, Fabricius, dem Benediktiner Herausgeber und dem neuesten gelehrten Biographen des Origenes, Professor Redepenning, darin überein, dass die Einleitung, mit der das erste Buch beginnt, das Gegentheil beweist. Der Verfasser sagt, er habe das Werk als eine amtliche Pflicht übernommen, die ihm als Bischof sowol wie als Lehrer geboten sei. Nun kann aber Origenes das nimmermehr von sich gesagt haben, und doch können die folgenden Worte keine andere Auslegung dulden: „Niemand wird die Häretiker sonst widerlegen als der heilige Geist, der der Kirche gegeben worden, wie ihn zuerst die Apostel besessen, und ihn denen mitgetheilt haben, die den wahren Glauben angenommen. So werden wir, die wir die Nachfolger der Apostel sind und mit derselben Gnade ausgestattet, nämlich dem Hohenpriesterthum und dem Lehramt, als bestellte Wächter der Kirche die Augen nicht schliessen und uns nicht enthalten, die wahre Lehre zu erklären.“ Indem ich diese Worte im Sinne der Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte auslege, bin ich fest überzeugt, dass Hippolytus dem Namen des Hohenpriesterthums keineswegs irgend einen heidnischen oder jüdischen Sinn beilegte, sondern einfach das Amt eines christlichen Bischofs meint. Ein Bischof aber muss derjenige gewesen sein, der jenes Wort gebrauchte, um sein Amt und die Verantwortlichkeit desselben zu beschreiben.

Beweisen aber diese Worte, dass er Bischof gewesen sein muss, da er dies Werk schrieb, so gibt das neunte Buch ein noch deutlicheres Zeugniss, dass er seinen Wohnsitz in oder bei Rom hatte und ein Mitglied — und zwar ein bedeutendes — des römischen Presbyteriums war. Wer auch nur so viel von

der ältesten kirchlichen Verfassung weiss, als sich aus Bingham und Mosheim lernen lässt, muss wissen, dass die sechs Bischöfe der Rom zunächst liegenden Städte und Districte schon im zweiten Jahrhundert einen Theil der damals sogenannten römischen Kirche bildeten. Sie waren integrirende Bestandtheile ihres Presbyteriums und betheiligten sich bei der Wahl ihres Bischofs und den bedeutendsten Handlungen der Kirchenzucht und Verwaltung. Einer dieser Suburban-Bischöfe war der Bischof von Portus, dem neuen von Trajan hergestellten Hafen an der Tiber, Ostia gegenüber. Hippolyt trägt in fast allen alten Berichten über ihn den Titel: *Episcopus Portuensis*, und wir werden später sehen, dass es niemals eine andere Ueberlieferung von ihm gegeben hat. Hier will ich nur bemerken, dass sein berühmtes Standbild in der Bibliothek des Vatican, die im Jahre 1551 in dem sehr alten Kirchhof bei Rom gefunden worden, wie er (um's Jahr 400) von Prudentius als der Begräbnissplatz des Hippolyt, Bischofs von Portus bei Ostia, beschrieben ward, hinreicht, um zu beweisen, dass er dieser Bischof gewesen ist: denn er ist dargestellt auf dem Bischofsitz, der Cathedra, und der Ostercyclus, der auf dem Stuhl geschrieben steht, ist ein weströmischer.

Aber auch das vorliegende Buch spricht nicht weniger deutlich über diesen Punkt. Ohne auf die Einzelheiten des merkwürdigen Inhalts des neunten Buches näher einzugehen, will ich mich hier nur auf die vielen Stellen beziehen, wo der Verfasser von sich in der Einzahl als einem einflussreichen und thätigen Gliede der römischen Geistlichkeit redet; dabei gebraucht er das „Wir“ bei bischöflichen Amtshandlungen, wie sie die Geistlichkeit als eine Körperschaft vollzieht[1]).

[1]) Zephyrinus und Callistus begünstigten die Ketzerei der Noëtianer: καίτοι ἡμῶν μηδέποτε συγχωρησάντων, ἀλλὰ πλειστάκις ἀντικαθεστώτων πρὸς αὐτοὺς καὶ διαλεξάντων καὶ ἄκοντας βιασαμένων τὴν ἀληθείαν ὁμολογεῖν. Eben diese amtliche und Autoritätsstellung des Verfassers tritt hervor in der Stelle IX, 11 (p. 285), wo er von Sabellius sagt: ἐν γὰρ τῷ ὑφ' ἡμῶν παραινεῖσθαι οὐκ ἐσκληρύνετο· ἡνίκα δὲ σὺν τῷ Καλλίστῳ ἐμόναζεν (der damals römischer Bischof war) ὑπ' αὐτοῦ ἀνεσείετο. Vergl. auch folgende Stellen: IX, 12 (p. 289) spricht er von Callistus als einem, der den Verfasser persönlich fürchte (δεδοικὼς ἐμέ). Von einigen von der römischen Kirche ausgeschlossenen Personen sagt er: ἔκβλητοι τῆς ἐκκλησίας ὑφ' ἡμῶν γενόμενοι (p. 290). Nun konnte aber nur ein Beschluss des

Obgleich nun Origenes damals Rom auf kurze Zeit besuchte, als er noch sehr jung war, so konnte er doch nimmermehr eine solche Rolle spielen oder in solcher Weise sich ausdrücken, da er nichts weiter als ein Gast aus einer orientalischen Kirche war, selbst wenn er — was nicht der Fall ist — unter Callistus in Rom gewesen wäre.

Unser erster Grund schliesst offenbar den Cajus aus, sowie der zweite jeden, der nicht zu jener Zeit römischer Geistlicher war. Dieser gelehrte Presbyter der römischen Kirche war allerdings gleich dem Hippolytus ein Schüler des Irenaeus; und ein anderes Werk unsers Verfassers, das zugleich über die Autorschaft eines dritten entscheidet, wurde in frühern Zeiten dem Cajus zugeschrieben. Aber niemals ist irgend ein Werk „Ueber die allgemeine Geschichte der Häresien" diesem römischen Presbyter beigelegt worden.

Nun möchte ein gewöhnlicher Leser, indem er ein so bedeutendes Werk zuversichtlich dem Origenes zugeschrieben sieht, voraussetzen, dass irgend ein Buch dieses Namens dem gelehrten Alexandriner mindestens von einem der vielen alten Schriftsteller beigelegt wird, die von seiner schriftstellerischen Thätigkeit handeln; allein nicht die leiseste Andeutung findet sich, dass Origenes jemals ein Werk unter irgend einem ähnlichen Titel geschrieben habe.

Aber vielleicht mag es sich ebenso mit Hippolytus verhalten, dessen Stellung und Geschichte allein mit unserm Buche übereinzustimmen scheint? Im Gegentheil! Ein Buch, genau mit demselben Titel, wird fast allgemein ihm, dem römischen Presbyter und Bischof von Portus bei Ostia, zugeschrieben!

Eusebius (K. G. VI, 22), wo er von Hippolytus, dem berühmten Verfasser der „Chronologischen Annalen", die bis zum ersten Jahre des Alexander Severus hinabgehen (222), und dem Ostercyclus spricht, der mit dem ersten Jahre dieses Kaisers beginnt, erwähnt unter seinen Werken auch das „Gegen alle Häresien" (πρὸς πάσας τὰς αἱρέσεις). Desgleichen Hieronymus, was in diesem Falle als ein unabhängiges Zeugniss angesehen werden muss, da er die Titel einiger Werke gibt, die Eusebius

römischen Presbyteriums von der Gemeinschaft der römischen Kirche ausschliessen, und Niemand als ein Mitglied dieses Presbyteriums konnte dabei von „Wir" sprechen.

nicht erwähnt. Epiphanius (Här. XI, c. 33.) führt den Hippolytus neben dem Clemens von Alexandria und dem Irenaeus als die Hauptschriftsteller an, die die Valentinianischen Häresien widerlegt haben — und der betreffende Abschnitt macht ja ein wichtiges Stück des vorliegenden Buches aus.

Endlich führt der Brief des Petrus, Bischofs von Alexandria (der im Jahre 311 den Märtyrtod erlitt), über die Osterzeit [ein Brief, dessen, selbst von Routh (Reliqu. sacr. IV.) bezweifelte, Echtheit nun durch Mai's Entdeckungen erwiesen ist[1])], eine Stelle an aus dem Werke „des Hippolytus, des Zeugen der Wahrheit, Bischofs von Portus bei Rom, gegen alle Häresien (πρὸς πάσας τὰς αἱρέσεις)“ über die Häresie der Quartodecimaner; und ich werde in meinem nächsten Briefe beweisen, dass diese Stelle in unserm Werke gestanden haben muss, dass aber unser gegenwärtiger Text an dieser wie an verschiedenen andern Stellen uns nur einen Auszug gibt.

Wir können die bisherigen Gründe in wenige Worte zusammenfassen: Das Buch kann nicht von Origenes und selbst nicht von dem Presbyter Cajus geschrieben sein, und Niemand hat jemals einem von diesen ein Buch mit einem ähnlichen Titel beigelegt. Andererseits wird ein solches Buch von den bedeutendsten Gewährsmännern dem Hippolytus, Bischof von Portus, Presbyter der römischen Kirche, zugeschrieben, der um 220 lebte und schrieb, wie es der Ostercyclus und sein Standbild ausdrücklich erklären.

Der Name des Origenes in einer Randglosse kann gegen solche negative und positive Beweise nicht in Betracht kommen. Dazu ist dies nicht einmal ein selbständiges Zeugniss, denn das in der Pariser Handschrift enthaltene Werk ist unverkennbar die Fortsetzung des auf das Zeugniss von Handschriften unter dem Namen des Origenes und unter seinen Werken gedruckten Buches, das aber selbst allgemein, und zwar aus den zwingendsten Gründen, ihm abgesprochen wird.

Vielleicht aber ist noch ein Beweis übrig, den wir noch nicht berührt haben? Dem ist allerdings so, und zwar ist dies ein Beweisstück, das, selbst wenn es ganz allein dastände, allem Streit über den Verfasser unsers Werkes ein Ende machen

[1]) Siehe die neue Ausgabe des Chronicon Paschale vel Alexandrinum von Dindorf, Bonn 1832.

würde. Wir besitzen nämlich eine authentische genaue Beschreibung von dem Inhalt des Werkes des Hippolytus: „Gegen alle Häresien". Diese aber stimmt so genau mit dem vorliegenden Buche überein, dass sie sich unmöglich auf ein anderes beziehen kann. Ich meine den Bericht, den der Patriarch Photius von dem Inhalt dieses Werkes in seinem unter dem Namen: „Photii Bibliotheca" bekannten Tagebuche seiner Lecture aufgezeichnet hat. Da der Gegenstand meines zweiten Briefes sein wird, zum Erweise dieser Behauptung den ganzen Bericht von den Häresien durchzugehen, so werde ich denselben mit des Photius eigenen Worten eröffnen.

Doch ich kann diesen Brief nicht schliessen, ohne meine Dankbarkeit und Hochachtung für den gelehrten Herausgeber auszudrücken. Seine Absicht war zuerst, den Text genau so zu geben, wie er sich vorfand; da er dies aber unmöglich fand wegen der zahllosen Verstösse in der Handschrift, so hat er solche Verbesserungen in den Text aufgenommen, die im Ganzen kaum zweifelhaft sein konnten, während er seine weitern Vermuthungen für die Noten bestimmte, um den Text verständlich zu machen, was er sehr häufig nicht ist. In beiden Beziehungen hat er eine solche Zurückhaltung bewiesen, dass ein grosser Theil des Textes auch so noch kaum verständlich oder wenigstens sehr verdorben ist. Ich hoffe dies zu beweisen und mein Scherflein beizutragen, um ihn weniger dunkel zu machen. Sicher aber wird man nicht übersehen, dass der vom Herausgeber befolgte Grundsatz für eine erste Ausgabe durchaus angemessen ist, und dass wir den Vortheil, einen nicht allein durchgängig genauen, sondern auch im Ganzen lesbaren Text zu besitzen, dem Scharfsinn und der Gelehrsamkeit des Mannes verdanken, der, während er sich durch Haufen von Schreibfehlern Bahn zu brechen, Lücken, Verstümmelungen und andere Verderbungen auf jeder Seite aufzuzeigen hatte, sich begnügte, diese Irrthümer und Mängel mit schonender Hand zu verbessern und das Uebrige einer vollständigern Ausgabe aufzubehalten, die in Paris erscheinen soll. — Nebenbei will ich bemerken, dass diejenigen, die niemals Handschriften gelesen haben, nicht vergessen dürfen, dass, wenn wir jetzt die classischen Schriftsteller mit solcher Leichtigkeit lesen, dies uns erst durch einen ähnlichen Process fortschreitender Kritik, der viele Jahrhunderte lang gedauert hat, möglich geworden ist.

Da ich von dem fünften und letzten Buche meines „Aegyptens" für diese plötzliche Abschweifung in das zweite christliche Jahrhundert nur wenig Zeit erübrigen kann, so können Sie mit Sicherheit das Ende meines Briefwechsels in wenigen Wochen und den zweiten Brief in einigen Tagen erwarten.

Zweiter Brief.

Der Plan des Werkes und der Inhalt seines Haupttheils: „der Schilderung der Häresien“, ist ein unmittelbares Zeugniss für die Einerleiheit unsers Buches mit dem von Photius als einem Werke des Bischofs Hippolytus unter demselben Titel gelesenen und beschriebenen.

Carlton Terrace, den 20. Juni 1851.

Theuerster Freund!

Der von Photius, dem gelehrten Patriarchen von Constantinopel, gegebene Bericht lautet folgendermassen:[1])

„Ich habe ein kleines Buch des Hippolytus gelesen. Hippolytus war ein Schüler des Irenaeus. Es ist eine Abhandlung über zweiunddreissig Häresien, sie beginnt mit den Dositheanern und geht hinunter bis zu Noëtus und den Noëtianern. Er sagt, dass Irenaeus eine Widerlegung derselben in seinen Vorlesungen versucht und dass er, Hippolyt, einen Auszug aus diesen gemacht und so sein Buch zu Stande gebracht habe. Der Stil des Buches ist klar und hat eine gewisse Erhabenheit, doch keinen Schwulst, wiewol er sich nicht bis zur attischen Sprache erhebt. Er sagt Manches, was nicht ganz richtig ist, z. B. dass der Hebräerbrief nicht vom Apostel Paulus herrühre. Man erzählt, dass er vor der Gemeinde geredet habe nach dem Beispiel des Origenes, mit dem er in engem Vertrauen lebte und dessen gelehrte Werke er sehr bewunderte.“

Dann folgt ein langer Bericht über Alles, was Hippolytus gethan, um den Origenes zum Schreiben seiner Werke zu ermuntern und für die Veröffentlichung und Aufbewahrung derselben zu sorgen. Doch Alles dies ist, wenn wir etwas näher zusehen, ein Missverständniss. Eusebius erwähnt dies unmittelbar nach seiner kurzen Bemerkung über Hippolytus und seine Werke, nicht von dem Hippolytus, sondern von jenem braven eifrigen Laien Ambrosius, den Origenes selbst seinen Werk-

[1]) Photii Bibliotheca c. CXXI.

meister nennt, der ihn zum Schreiben triebe. Hieronymus hatte den ersten Missgriff begangen, indem er die zwei ersten Worte des Eusebianischen Berichtes: „Von dieser Zeit“[1]) übersetzte, als bedeuteten sie: „Nach seinem (des Ambrosius) Beispiel“

So viel von dem letzten Theil des Berichtes. Fast ebenso schnell können wir über die Angabe fortgehen, die demselben bei Photius voraufgeht. Jedenfalls ist dieselbe dem Hieronymus entnommen, der unter den Werken des Origenes eine Homilie zum Preise unsers Herrn und Heilandes erwähnt, in welcher Hippolytus bemerkt, „dass er in der Kirche in Gegenwart des Origenes predigte“. Dies kann — ist anders der Text richtig — nur heissen, dass die Predigt gehalten wurde, als Origenes zugegen war, wahrscheinlich also, als der alexandrinische Lehrer in Rom war. Photius hat vielleicht anders gelesen[2]). Jedenfalls ist es für uns von keiner Bedeutung, ob Hieronymus einen griechischen oder der Patriarch einen lateinischen Text missverstanden hat: Beide haben sich geirrt.

Der übrige Theil des Photius'schen Berichtes über das Buch aber, das sicherlich ein und dasselbe mit dem unsrigen ist, muss von ihm herrühren und als sein Eindruck von der Durchlesung des Werkes des Hippolytus und der Besprechung desselben mit seinen Vertrauten niedergeschrieben sein. Zuerst stutzte ich bei dem Ausdruck: „ein kleines Buch“ (βιβλιδάριον) für ein Werk in zehn Büchern, von denen sieben und ein halbes 300 Octavseiten füllen. Doch ist zu erwägen, dass er auf die „*Philosophumena*“ keine Rücksicht nimmt, und der übrige Theil beträgt weniger als 250 Seiten. Dasselbe Wort (βιβλιδάριον) gebraucht Photius bald nachher (c. 126) für eine Handschrift, die wenigstens die zwei Briefe des römischen Clemens an die Corinther und den Brief des Polycarp an die Philipper enthält, was zusammen ein diesem zweiten Theile vom Werke des Hippolyt völlig gleiches Buch ausmachen würde. Somit hat dieser Ausdruck, da er wahrscheinlich nur diesen zweiten Theil vor sich hatte, nichts Auffallendes. Freilich müssen wir ge-

1) ἐξ ἐκείνου Euseb. K. G. VI, 23.

2) Statt παρόντος, προϊόντος oder: *praeeunte* statt *praesente;* dann wäre der Sinn, dass Hippolyt ähnlich wie Origenes gelehrte Predigten gehalten habe, die der Veröffentlichung werth waren; denn dies hatte, wie wir wissen, vor Hippolytus nie in Rom stattgefunden.

stehen, dass unsere Handschrift nirgends die Epistel an die Hebräer anführt; aber das Citat mag in der Einleitung gestanden haben, wo der Verfasser höchst wahrscheinlich von dem Verhältniss seines Werkes zu dem des Irenaeus redete. Solch eine allgemeine Einleitung scheint zu fehlen. Die „*Philosophumena*" beginnen in unsern Handschriften ziemlich unvermittelt mit einer Einleitung, die da speciell zum ersten Theil des Werkes gehört haben mag. Oder die berührte Stelle mag auch in dem verlornen zweiten, dritten oder dem Anfang des vierten Buches gestanden haben. Wir erfahren aus der Einleitung zu den „*Philosophumena*", dass diese zunächst von den Hauptsystemen der griechischen Philosophie handelten; und die Darstellung derselben bildet unser erstes Buch nebst einem Anhang über die Brachmanen (in denen der Mandanis des Megasthenes genannt, aber Dandamis geschrieben ist), die Druiden und Hesiod. Ausserdem, sagt der Verfasser, habe er in diesem Abschnitt eine Darstellung der mystischen und astrologischen Systeme gegeben, und wir sehen aus andern Stellen, dass er nicht allein auf die griechischen, sondern auch auf chaldäische, assyrische und aegyptische Schriftsteller dabei Rücksicht genommen hat.

Was wir nun vom vierten Buche noch lesen, behandelt ausschliesslich die mathematischen und astrologischen Theorien; es ist somit klar, dass das zweite und dritte ausschliesslich, oder doch hauptsächlich, einer Darlegung der mystischen Systeme des Alterthums gewidmet gewesen sein muss. Hier hatte unser Verfasser reichliche Gelegenheit, den Hebräerbrief im Gegensatze zu den mystischen Schriftstellern in Betreff der Opfer, Gebräuche und Mysterien zu gebrauchen. Endlich mag jene Stelle auch am Ende gestanden haben, wo unsere Handschrift unvollständig ist.

Und wer kann sagen, ob diese Rüge sich nicht auf irgend ein anderes Werk des Hippolytus bezieht und somit nur dem Verfasser, nicht unserm Buche gilt? Unzweifelhaft ist dies der Fall bei dem, was unmittelbar darauf folgt. Auf alle Fälle bezweifle ich die Thatsache nicht, dass Hippolytus sich über den Hebräerbrief in der bemerkten Weise und also unrichtig in den Augen des Patriarchen aussprach. Er konnte ihn dem Apostel Paulus ebenso wenig zuschreiben, wie irgend einer seiner Zeitgenossen aus der abendländischen Kirche oder selbst irgend ein alexandrinischer Schriftsteller mit ausdrücklichen Worten

vor Dionysius (um das Jahr 250). Die Römer wussten besser, als irgend wer sonst, von ihrem ersten eigentlichen Bischofe Clemens, dass er nicht von Paulus stammte.

Der übrige Theil des von Photius gegebenen Berichtes ist bestimmt und genau genug, um zu beweisen, dass wir das Werk vor uns haben, von dem er spricht. Ehe ich aber in den Einzelbeweis dieser Behauptung eingehe, will ich kurz die drei leitenden Gesichtspunkte meiner Beweisführung hinstellen.

Erstens: Unser Verfasser folgt der von Photius dargestellten Ordnung. Er beginnt mit den alten judaisirenden Sekten, die mit Valentinus in keiner Verbindung standen, wohin, nach der gemeinsamen Ueberlieferung des Alterthums, Simon gehört. Dies ist der charakteristische Unterschied zwischen ihm und Irenaeus. Der fromme und gelehrte gallische Bischof steigt, da er hauptsächlich mit den Valentinianern seiner Zeit zu thun hatte, allmälig bis zu Valentinus selbst hinauf und schliesslich zu Simon und den Simonianern, die er als die Wurzel des gnostischen Systems betrachtete, mit dem er zu kämpfen hatte. Hippolytus befolgte die entgegengesetzte Methode, die wahrhaft geschichtliche. Das zweite Buch dieses Abschnitts (Buch VI) beginnt mit Simon, dem Erz-Sektirer, und geht dann fort zu Valentinus. Das erste Buch aber (Buch V) handelt von jenen ursprünglichen Sekten der Juden-Christen, die, von ihren speculativen und cabbalistischen Träumereien über das Alte Testament und die jüdischen Gebräuche ausgehend, Jesus von Nazareth als den Messias mit jüdischen Symbolen sowol, als cosmogonischen Theorien in Verbindung brachten, während die in späterer Zeit als Gnostiker bekannten (ein Name, den, nach Hippolytus, zuerst diese jüdischen Sekten sich aneigneten) von heidnischen und antijüdischen Anschauungen ausgingen.

Photius fand offenbar diese Sekten, gerade wie wir sie in unserm Buche finden, im Anfange seiner Schrift; aber er drückt sich ungenau aus. Statt sie Ophiten zu nennen, wie er es gekonnt hätte, oder Naassener — was dasselbe ist — oder Justinianer, bezeichnet er sie als Dositheaner, eine Sekte, die in unserm Buche überhaupt nicht erwähnt wird. Allein dieser Name bezeichnet eben jene frühesten jüdischen Schulen; so beginnt der Verfasser des Anhangs zum Buche des Tertullian: „*De praescriptionibus haereticorum*“, die Liste der Häretiker

mit Dositheus. Das ist nicht richtig, denn Dositheus war gar kein Christ, sondern lebte vor Christus und stiftete eine mystische Sekte unter den Samaritanern [1]).

Die letzte der Häresien, die von Hippolyt in dem von Photius gelesenen Werke behandelt ward, ist die der Noëtianer, und so verhält es sich in der That in unserm Buche.

Zweitens: Unser Werk enthält gleich dem von Photius gelesenen die Aufzählung und Widerlegung von gerade 32 Häresien — eine Zahl, die weder mit der Aufzählung des Irenaeus, noch mit der von Epiphanius [2]) oder irgend einem andern bekannten Schriftsteller gegebenen übereinstimmt.

Drittens: Photius sagt uns, dass der Verfasser sein Werk als auf dem des Irenaeus ruhend bezeichne, als einen Auszug aus dessen „Vorlesungen". Nun werde ich Ihnen sogleich ganze Artikel zeigen, die aus dem Irenaeus abgeschrieben sind, indem sie alle seine Thatsachen geben und nur seine Declamationen und weitschweifigen Widerlegungen auslassen. Natürlich will Photius nicht sagen, dass Hippolytus nichts als einen solchen Auszug gegeben habe. Offenbar konnte er nur solche Artikel abschreiben, die Irenaeus selbst geschrieben hatte, sicherlich also nicht die Berichte über die Noëtianer und Andere, die erst nach Irenaeus auftraten. Aber auch wenn Hippolyt's Werk nur ein Auszug aus Irenaeus mit einer Fortsetzung bis zu seiner eigenen Zeit war, würde Photius nicht mit solcher Achtung davon gesprochen haben, noch würden spätere Schriftsteller, die den Irenaeus sehr wohl kannten, es ein unentbehrliches Buch nennen. Was ist nun aber die Methode unsers Verfassers? Er nimmt in die aus Irenaeus übertragenen Artikel die geschichtlichen Thatsachen gemeiniglich Wort für Wort auf. Dann aber gibt er, indem er das Uebrige auslässt, gewöhnlich sehr bedeutende Zusätze, in der authentischsten Gestalt, nämlich in Form von Auszügen aus den Werken der Sektenstifter. Ausserdem hat er einige Artikel, die gänzlich sein Eigenthum sind. Zu diesen gehören natürlich alle die über Häresien aus der Zeit nach Irenaeus, überhaupt aber über alle, die sein grosser Mei-

[1]) Epiphan. Haeres. IV. Samarit. p. 30 sqq. Neander K. G. I. 784. Anm. Dorner: Person Christi, p. 144. S. besonders A. Ritschl: Die Entstehung der altkatholischen Kirche (Bonn 1850), p. 161.

[2]) Haeres. XIV.

ster ausgelassen hatte. Demnächst hat Hippolytus auch einige ausführliche selbständige Artikel über solche Schriftsteller, die Irenaeus zwar behandelt hatte, über die Hippolytus aber „genauere Nachforschungen angestellt hatte“[1]), wie er selbst sagt und wie seine Werke es bezeugen. In Betreff aller dieser Artikel können wir sagen, dass, so weit es sich um Thatsachen handelt, also auch in Rücksicht der Auszüge aus den Werken der Häretiker, unser Werk eine sehr gewissenhafte kritische Erweiterung des Irenaeus ist. Denn sehen wir nur auf die Thatsachen, welche dieser Vater gibt, und übergehen seine theologischen Widerlegungen, so sind wir fast ausschliesslich auf das erste Buch von den fünf gegen die Häresien angewiesen, und selbst in diesem ist bei weitem der grösste Theil mit seinen eigenen Betrachtungen ausgefüllt. So können wir also sagen, dass das Werk des Hippolyt zugleich eine Erweiterung und Verbesserung des ersten Buches des Irenaeus bietet, und daneben doch die Versicherung des Photius festhalten, dass der Verfasser es als einen Auszug aus dem Irenaeus darstellt. In der That bezieht sich auch eine Stelle unseres Buches geradezu in diesem Sinne auf den Irenaeus.

Die Verbesserung besteht aber nicht allein in jenen unvergleichlich zahlreicheren und authentischeren Auszügen, sondern auch in der chronologischen oder vielmehr genealogischen Darstellung der Häresien, die er an Stelle der Anordnung des Irenaeus setzt. Auch ein anderer wesentlicher Punkt ist als eine grosse Verbesserung anzusehen. Der Bericht des Hippolytus über die Häresien wird eingeleitet durch eine lichtvolle gelehrte Kritik der Systeme der Naturphilosophie, namentlich der griechischen, aber auch der ägyptischen und assyrischen. In dieser ersten Untersuchung hat er die besten Zeugnisse für die wichtige Beweisführung gesammelt, die ihm ganz eigenthümlich ist und ein charakteristisches Merkmal unsers Werkes bildet. Hippolytus sagt nämlich, er wolle beweisen, dass, was von den Häretikern für christliche Speculation und selbst Lehre ausgegeben werde, in seinen obersten Principien aus jenen älteren Systemen entnommen sei, namentlich von den Griechen, nur mit dem Unterschiede, dass die Griechen das Verdienst der Erfindung und der viel besseren Bezeichnung für alles Ein-

[1]) ἀκριβέστερον ἐξετάσας, p. 203, bei Gelegenheit der Marcosianer.

zelne hätten. Denselben Einwand, den Vorwurf mangelnder Ursprünglichkeit, erhebt er auch gegen die Mysterien und Orgien, die jene Häretiker in die christliche Welt einzuführen trachteten, in denen er aber eine blosse Erneuerung heidnischer Gebräuche nachzuweisen versucht. Wenn demnach, so führt er seinen Beweis weiter aus, ihre obersten Grundsätze nicht ihr Eigenthum sind, wie können sie sich für ihre Erfinder ausgeben? Und wie können sie dieselben gar Christus und den Aposteln unterschieben? Steht aber dies einmal fest, sagt Hippolytus, so ist es ganz unnöthig, in eine Einzelwiderlegung jener häretischen Grundsätze einzugehen. Für diesen sehr scharfsinnigen Gedanken hat er eine solche Vorliebe, dass die meisten Artikel, die von ihm selbst herrühren, von einer Wiederholung der speculativen Principien der Philosophen, die sich gerade auf die in Betracht kommende Häresie beziehen, eingeleitet oder durchwebt sind. Freilich ist bisweilen diese Methode, die häretischen Systeme auf Pythagorische, Platonische oder Aristotelische Speculationen zurückzuführen, nicht völlig berechtigt und kann phantastisch genannt werden. Und allerdings ist die Widerlegung nicht immer befriedigend und die ganze Idee nicht originell. Pantaenus, der Gründer der alexandrinischen Katecheten-Schule, selbst ursprünglich ein vollständiger akademischer Philosoph, hatte diese Methode zuerst empfohlen und angewendet, wie wir von seinem Schüler Clemens wissen. Irenaeus hatte diesen Wink aufgenommen oder wenigstens die Idee hingeworfen, dass es nützlich wäre, manche der speculativen Meinungen der Häresienstifter auf die Lehre der alten griechischen Philosophenschulen zurückzuführen. Dies zeigt das neunzehnte Capitel des zweiten Buches. Allein dies Capitel geht in einer sehr eilfertigen und verworrenen Weise darüber hin, hinreichend gerade, um ihm das Verdienst zu geben, den Gedanken zu den ersten vier Büchern unsers Werkes hervorgerufen zu haben, keineswegs aber, um den Verfasser zu seinem blossen Abschreiber zu machen. Hippolyt führte ihn genau aus, indem er auf die Quellen zurückging, wovon sein Lehrer nur den rohen Umriss gegeben hatte, und er behandelte methodisch, was Irenaeus nur gelegentlich berührt hatte. Er brachte diese Beweisart so vollständig zur Anwendung, als er konnte, und machte eine kurze, aber zusammenhängende Uebersicht der alten *Philosophumena* zu einem untrennbaren Bestandtheile seines Werkes, den er

sehr verständig an die Spitze des Ganzen stellte. So verstanden führt der Vergleich jenes Capitels des Irenaeus zu einer schlagenden Bestätigung des Photius'schen Berichtes und liefert uns überdem einen Beweis für die Selbständigkeit des Buches und die unabhängigen Forschungen des Verfassers.

Dies also sind die drei Punkte, die ich genügend zu beweisen hoffe; von denselben ist aber der dritte der wichtigste und vollständig entscheidend.

Ich sehe nicht, wie ich meine Behauptung gewissenhaft durchführen kann ohne eine vollständige Aufzählung der fraglichen 32 Artikel in Betreff aller drei Punkte, namentlich des dritten. Dieser Brief wird daher nothgedrungen lang werden müssen. Ich werde versuchen, mich genau an die Sache zu halten. Erlaube ich mir aber hier und da Ihre Aufmerksamkeit auf einzelne Ergebnisse zu lenken, indem ich zeige, wie die neuen Thatsachen, die wir durch unsern Verfasser kennen lernen, von unmittelbarer Wichtigkeit für die kritischen Streitfragen des Tages sind, so wird die Wichtigkeit des Gegenstandes mir dabei zur Entschuldigung dienen. Doch bitte ich Sie, dies nicht etwa als einen Versuch anzusehen, den neuen Stoff, welcher hier dem Nachdenken und der Forschung geboten und viele Jahre lang denkende Gelehrte beschäftigen wird, zu erschöpfen, sondern nur als Winke eines Lesers, der unter den Ersten diese Berichte durchwandert hat und auf seinem eiligen Wege das Gold der Wahrheit und Erkenntniss nicht auf der Oberfläche liegen oder zwischen Schutt und Steinen flimmern sehen kann, ohne ein Wort davon zu sagen.

Irre ich nicht sehr, so wird dies glücklich entdeckte Buch Alle, die es für ihre Pflicht halten, über die Geschichte der Lehre in der ältesten Kirche zu sprechen oder zu schreiben, verpflichten, die fast ohne Ausnahme vom vierten und fünften bis zum achtzehnten Jahrhundert befolgte und erst von Basnage, vor Allem aber von Mosheim, bekämpfte Methode aufzugeben. Ich weiss nicht, ob Sie bei Durchlesung alter und neuer Darstellungen der Häretiker dieselbe Empfindung gehabt haben; ich muss aber gestehen, dass es mir immer zweifelhaft erschienen ist, welche die grössten Narren wären, die solche verkehrte und abscheuliche Phantastereien und Lügen erfunden und geglaubt haben, oder die sie ernstlich widerlegten, oder endlich die dergleichen für ein wirkliches Stück Geschichte hielten.

Denn sicherlich haben doch alle diese Darstellungen der Häresien seit dem vierten bis zum achtzehnten Jahrhundert zu einem Schlusse geleitet, und mussten es, gleich dem des Pharisäers im Tempel, der etwa so ausgedrückt werden könnte: „Gott, ich danke dir, dass ich nicht bin wie Einer dieser Ungeheuer, Sünder und Belialssöhne, noch verurtheilt, mit ihnen zu disputiren, sondern dass ich ein guter (katholischer oder protestantischer) Christ bin.“ Oder etwa dergestalt: „sondern dass ich ein Philosoph bin, der als ein verständiger Theist wohl weiss, wie all das bunte Zeug aus „finstern Zeiten“, höchst wahrscheinlich ohne alle Wahrheit, jedenfalls aber nicht von der geringsten Bedeutung für unser aufgeklärtes fortgeschrittenes Zeitalter ist, in dem ich das (wohlverdiente) Vorrecht habe, zu leben.“ Wohl kann ich begreifen, wie jener gute, fromme und gelehrte Geistliche des vergangenen Jahrhunderts, Gottfried Arnold zu Halle, sich an den alten Häresien versuchte, um herauszufinden, ob im tiefsten Grunde aller dieser Albernheiten nicht doch irgend ein Gedanke und in all dieser scheinbar völlig bewussten Verruchtheit irgend eine ehrenwerthe, anzuerkennende Ueberzeugung zu finden wäre, und vor Allem, wie wir denn wüssten, dass diese Leute in Wahrheit all die Albernheiten und Gottlosigkeiten behauptet hätten, die ihnen zur Last gelegt werden. In Arnold bekundet sich eine entschiedene Reaction, und ich betrachte es als einen der Triumphe der neuern Kritik, dass wir eben sowohl über diese blosse Reaction einer edeldenkenden Seele als über jene trockene, ungeschichtliche (und ich muss hinzusetzen, gemeiniglich unkritische, immer aber befangene) Weise in der Behandlung der theologischen Systeme der ersten drei Jahrhunderte hinausgekommen sind, indem man sie nicht nach dem beurtheilte, was sie an sich selber sind, sondern einfach nach dem, was sie sind oder etwa sein könnten nach ihrem Verhältniss zu gewissen Ausdrücken, Formeln und Theorien späterer Zeiten. Diese Formulare mögen wahr sein; unter allen Umständen aber sind sie nicht die der ersten Jahrhunderte, und die metaphysischen Unterscheidungen, von denen sie ausgehen, sind nicht offenbarte Thatsachen, sondern übereinkömmliche Philosophie.

Soviel aber kann ich mit Bestimmtheit sagen, dass, wenn Sie eine ähnliche Empfindung in dieser Beziehung haben, Sie mit mir dies neu entdeckte Werk freudig als ein solches begrüssen werden, das auf einem völlig andern Boden steht. Unser guter Kirchenvater

ist von einer sehr strengen Orthodoxie, und bedient sich keineswegs immer einer sehr milden Sprache gegen Solche, die seiner Zeit abweichende, speculative oder exegetische, Theorien vorgebracht hatten, zwei aufeinander folgende römische Bischöfe nicht ausgenommen. Aber er thut dies zur Selbstvertheidigung, wie er selbst sagt, und mit dem unverkennbaren Tone christlicher Ueberzeugung und Liebe. Er verschmäht es nicht, mitten in der scheinbarsten Abgeschmacktheit sich nach Gedanken umzusehen und nach ehrenwerthen Beweggründen selbst unter denen, die er bekämpft. Ueberdem ist er der Meinung, dass philosophische Streitfragen nicht verstanden werden können ohne die entsprechende philosophische Bildung. Denken kann, seiner Ansicht nach, sei es wahr oder falsch, nur vom Denken gewürdigt werden. Daher hält er es für der Mühe werth, zu fragen, ob die Theorien, seien es nun logische, physische oder metaphysische, wie sie unter den Christen auf christlichem Grund und Boden erörtert werden, nicht schon früher von Hellenen und Barbaren unter der Form des blossen vernünftigen Denkens erörtert worden sind, und er kommt zu dem Schlusse, dass dies allerdings oft der Fall gewesen. Ferner geht er von der Annahme aus, dass er und wir die Häresien besser verstehen müssen, wenn wir sie in der Ordnung prüfen, wie sie auf einander folgten, statt den umgekehrten Weg zu gehen. Ueber dem allen aber hält er es für billig, selbst einen Häretiker für sich selber sprechen zu lassen, und zwar nicht in abgerissenen Sätzen (eine Methode, bei der man jeden so ziemlich Alles sagen lassen kann, was man zu hören wünscht), sondern in langen, zusammenhängenden, deutlichen Stellen. Diese Methode erweist sich offenbar sehr schätzenswerth für die Erkenntniss der Thatsachen und erspart uns nebenbei viel Langeweile — und wer die nicht kennen sollte, dem möchte ich nur rathen, den Epiphanius durchzulesen, und er wird sein Lebenlang daran genug haben.

So wollen wir denn sehen, ob diese Vortheile sich nicht sogleich in dem ersten Buche über die Häresien, im fünften des Werkes, zeigen.

Fünftes Buch.

Dieses Buch handelt zuerst von den Ophiten oder den Anbetern der Schlange als dem Symbol des bewegenden Princips in der Welt.

I. Die Naassener oder Ophiten, von *nakhasch*, dem hebräischen Wort für Schlange (30 Seiten von 94 bis 123). Sie und die ihnen verwandten Sekten nannten sich Gnostiker, als die Einzigen, die die „Tiefen" erkannten (p. 94); sie empfingen aber wie die andern den Namen Naassener oder Ophiten, weil sie sagten, die Schlange sei der wahre Gott, dem daher alle Tempel geweiht wurden, indem sie die erste zeugende Substanz, das nasse Element, entsprechend dem Wasser des Thales, darstellte (p. 119 ff.). Sie nannten das erste Princip auch Logos, den „oberen Menschen", Adamas, den sie in ihren Hymnen verherrlichten (p. 95; vgl. 122).

Er besteht wie alles Andere aus drei Principien, dem pneumatischen, psychischen und hylischen, welche Elemente sich vereinigten in Jesu, dem Sohn der Maria. Jakobus, der Bruder des Herrn, hatte das ganze System der Mariamne überliefert. Als ihr Evangelium gebrauchten sie das uns aus einigen Anführungen als das Evangelium der Aegypter[1]) bekannte (p. 98), und ein anderes (falls dieses nicht wesentlich dasselbe sein sollte), das „Evangelium des Thomas" (p. 101). Uebrigens brauchten sie auch das Johannesevangelium und die Briefe des Paulus ebenso wie das Alte Testament. Ihre Ansichten scheinen hauptsächlich auf den speculativen Ideen der Schule Philo's zu ruhen[2]), die sie bald durch die willkürlichste Verdrehung von Schrift-

[1]) Auf ein λόγιον Christi in jenem Evangelium wird in einem ihrer Bücher angespielt (p. 99): ὅπου οὐκ ἔστιν οὐδὲ θῆλυ οὐδὲ ἄρσεν. Pseudo-Clem. Rom. Ep. II. §. 12: ὅταν ἔσται τὰ δύο ἓν, καὶ τὸ ἔξω ὡς τὸ ἔσω, καὶ τὸ ἄρσεν μετὰ τῆς θηλείας, οὔτε ἄρσεν οὔτε θῆλυ. Vgl. Clem. Alex. Strom. III. p. 465.

[2]) Dahin gehört die Frage (p. 98): Ob die Seele sei ἐκ τοῦ προόντος oder ἐκ τοῦ αὐτογενοῦς (der Text hat ἐκ τοῦ αὐτοῦ γένους, was keinen Sinn gibt; der Gebrauch von αὐτογενής bei unserm Autor wird bestätigt durch 124, 27, 43.) ἢ ἐκ τοῦ ἐκκεχυμένου χάους.

stellen, bald durch dunkle alte Gebräuche und Mysterien zu stützen suchten. Die Geburtsstätte dieser Sekte ist unverkennbar Phrygien; denn auf die Sprache, die Gebräuche und Mysterien dieses Landes, des fruchtbaren Bodens für alle orgiastischen Ausschweifungen, wird schliesslich Alles zurückgeführt. Hier wird auch ein schöner mystischer Hymnus mitgetheilt, mit dem die öffentliche Feier der Mysterien zu Ehren des Attis im Theater eröffnet ward. Schneidewin[1]) glaubt, dass er dem Zeitalter und Stil des Mysomedes angehöre, der unter Antoninus Pius blühte.

Was ihre Gebräuche betrifft, so scheinen diese völlig phrygisch gewesen zu sein, d. h. orgiastisch, wild und mit phallischer Symbolik verbunden. Zwar hatten sie die Verstümmelung der Priester nicht, verboten aber das Heirathen (p. 119).

II. Zunächst kommen nun die Peraten oder Peratiker (p. 123—138), gestiftet von Euphrates, genannt der Peratiker, ein Name, den Clemens Alexandrinus richtig auf ihr Vaterland bezieht. Ihre Bemerkung bei unsrer Unterhaltung über diesen Gegenstand hat mich veranlasst, diesen Namen mit der Beschreibung seines Genossen Ademes[2]), als des Carystiers, in Verbindung zu bringen. Dieser bezeichnet ihn als einen Euböer, und da Euböa so häufig ἡ πέραν — das Land jenseits der Meerenge — genannt wird, so muss der Name περάται als eine allgemeine Bezeichnung der Schule nach dem Vaterland ihrer Stifter oder Hauptschriftsteller gefasst werden. Dies steht in keinem Widerspruch mit der Thatsache, dass eine verwandte Sekte entschieden nach Phrygien gehört. — Der Name Euphrates war schon früher aus Origenes bekannt; aber so wenig wussten wir von ihm, dass Neander meint, er möchte wohl vor Christus gelebt haben[3]).

Wir haben hier eine gemischte Sekte, die, von allgemeinen orientalischen und jüdischen Speculationen und von localem Mysticismus und Orgien ausgehend, sich das Christenthum nach ihrer Weise als einen Orden der Eingeweihten zurechtmachte. Ihr ganzes System ist entschieden fatalistisch und astrologisch, und wahrscheinlich haben sie ihren Namen περάται mit Be-

[1]) Philologus III. 246.

[2]) Auch Theodoret nennt ihn Ademes; in unserm Text wird der Name an einer andern Stelle Kelbes geschrieben und an einer dritten Akembes.

[3]) Kirchengeschichte I. 771.

ziehung auf πέραν, *trans*, oder περᾶν, *transire*, gedeutet, als bedeute er, dass sie von allen Menschen allein vermöge ihrer Gnosis durch die Vernichtung hindurchgehen und über sie hinaus kommen würden — eine Ableitung, die nur beweist, dass die richtige ihnen nicht gefallen wollte (p. 131).

Auch ihr heiliges Buch hatte einen nicht leicht zu erklärenden Titel: Οἱ προάστειοι ἕως αἰθέρος, „die Bewohner der Vorstadt zum Aether“ (p. 130. 131. 49). Neander's Zweifel, ob Euphrates nicht etwa vor Christo gelebt habe, ist entschieden durch die hier gegebenen Auszüge erledigt; denn unverkennbar ist Christus ein unabtrennbarer Bestandtheil ihrer wilden Naturspeculation, und sie benutzen die Evangelien und Paulus nicht minder als das Alte Testament. Die Verehrung der Schlange als des ersten bewegenden Princips (p. 135) und die Dreiheit des Urgrundes scheinen ihre Hauptlehren gewesen zu sein. Der Demiurg, der Schöpfer der sichtbaren Welt, ist ihnen das böse Princip (p. 136).

III. Die Sethianer (p. 138—148) von Seth, Σήθ (im Text steht aber unrichtig Σιθιανοί geschrieben). — Ihr heiliges Buch hiess Παράφρασις Σήθ, nach dem Namen des alten Patriarchen (p. 147 f.), der unter den Juden seit je der Repräsentant mystischer und lügenhafter Ueberlieferung war, und auf den sich auch die berühmten Seth-Säulen beziehen. Sie verehrten die Schlange und den Logos (p. 142. 143), machten Gebrauch von der orphischen Theologie und den eleusinischen Mysterien[1]) und hielten sich gleich allen Gnostikern für die einzig Auserwählten und die alleinigen Wissenden (p. 146).

IV. Justinus, natürlich nicht der Märtyrer, sondern der Gnostiker (p. 148. 159), der das Buch Baruch's für seine Sekte schrieb (p. 149). Er betrachtete Jesus als den Sohn der Maria und Joseph's (p. 156). Seine Anhänger hatten auch andere heilige Bücher. Auch sie nahmen drei Urgründe oder oberste Principien an (p. 150) und hatten Genealogien von Engeln, die von Elohim und Edem (Eden), dem weiblichen Princip, abstammten. Unter ihren Namen finden wir auch Amen, was zur Erklärung von Apoc. III, 14 dienen mag, und die wohlbe-

[1]) P. 144: wo ich, statt μεγαληγορία (für welches der Herausgeber μεγάλη ἑορτή vorschlägt), μέγαλα ὄργια lese; und p. 145. 21: Φλιασίας ὄργια für φλοιαῖς ἰονόργια. Miller vermuthet συνόργια oder ὄργια.

kannte Achamoth der Irenaeischen Ophiten (I, 30, 31). Elohim sendet Baruch zu Jesu, da er zwölf Jahre alt war, zur Zeit des Herodes, und Schafe hütete. Er brachte ihm die Kunde vom wahren Gott und munterte ihn auf, dieselbe den Menschen zu verkündigen. Jesus antwortete: „Herr, ich will Alles thun." Die Schlange, darüber in Zorn gerathen, brachte ihn zum Tod am Kreuz (p. 156 ff.). Die Anhänger dieser Sekte legten bei der Einweihung einen furchtbaren Eid ab.

Von allem diesen wussten wir bis jetzt so gut wie nichts. Es ist nunmehr klar, dass wir es mit Sekten zu thun haben, die mit Petrus und Paulus gleichzeitig waren, eben wie Simon. Aber sie entsprangen aus dem ausländischen Judenthum, wie es sich mit der pantheistischen Mystik Kleinasiens gemischt hatte. Dadurch befanden sie sich auch im Gegensatz zu den Valentinianern, die von heidnischem Grund und Boden ausgingen, wiewohl sie als Christen nicht umhin konnten, auch das Judenthum in den Bereich ihrer Speculationen zu ziehen. Unser Verfasser leitet, wie wir sogleich sehen werden, die Valentinianischen Principien von Simon ab, und bringt Cerinth, der auch in das erste Jahrhundert gehört, gleichfalls in Verbindung mit ihnen. Allein er unterscheidet die Ophiten gänzlich von allen diesen und stellt sie an die Spitze der ganzen Reihe, die, wie er wiederholentlich versichert, der Ordnung entspricht, in der sie nach einander auftraten. Irenaeus bezeichnet die Ophiten ausdrücklich als Vorgänger des Valentinianischen Systems; aber die Schulen, die er aufzählt, haben sich offenbar mit diesem System vermischt. Nichts kann natürlicher sein. In seiner ersten Gestalt brach der Gnosticismus hervor vermöge einer Vermischung des Christenthums mit dem phrygischen Judenthum, wie es durchgängig von heidnischen Speculationen, Orgien und Mysterien durchdrungen war. Auf das jüdische Element wurde dabei das geringste Gewicht gelegt. Nachdem aber Valentinus unternommen hatte, dies grosse Räthsel der Weltgeschichte, das Judenthum, zu erklären, indem er es als das Werk des Demiurg oder des bösen Weltprincips fasste, eigneten sich jene Gnostiker manche der leitenden Speculationen und Erdichtungen des Valentinianismus an. So können wir uns die Darstellung erklären, welche Irenaeus in den zwei letzten Capiteln seines ersten Buches von den ophitischen Systemen gibt. Erst jetzt haben wir die reinen, ursprünglichen Ophiten vor uns.

Und sind sie uns denn wirklich so ganz unbekannt? Ich hoffe, lieber Freund, Sie werden mir im Gegentheil zugeben, dass wir höchst wahrscheinlich hier eben dieselben Häretiker haben, auf welche der Apostel im vierten Capitel seines ersten Briefes an den Timotheus anspielt. Die „endlosen Genealogien" (1, 4) müssen, wie schon vielfach bemerkt worden ist, von kosmologischen Genealogien der Aeonen oder Engel verstanden werden. Und die haben wir hier in den eigensten Worten der ältesten Sekten. Alles also, was gegen den Paulinischen Ursprung dieses Briefes und der Pastoralbriefe überhaupt auf Grund der Anspielungen auf Häretiker gesagt worden ist, fällt somit zusammen. Dass der innere Zustand der Kirche in Betreff der Gemeindeverfassung unabweisbar zu demselben Ergebniss führt, glaube ich in meinen „Briefen über Ignatius" bewiesen zu haben.

Aber bemerken Sie nicht, wie auch die ganze Beweisführung von dem späten Ursprunge des Johanneischen Evangeliums zusammenfällt, wenn unser Buch — woran doch nicht gezweifelt werden kann — echt ist, und unser Verfasser in Betreff der Anordnung seiner geschichtlichen Darstellung Glauben verdient, zugleich aber seine Auszüge aus den heiligen Büchern jener phrygisch-jüdischen Väter des Gnosticismus Vertrauen fordern dürfen? Alle Ophiten kennen den Logos und Alle verehren die Schlange als sein Symbol oder als das des ihm feindseligen Demiurgos: denn über diesen Punkt scheint Widerspruch unter ihnen stattgefunden zu haben. Sie beziehen sich jedoch nicht auf den Logos des Philo, sondern auf den menschgewordenen, der für einen und denselbigen erklärt wird mit Jesu von Nazareth, dem Sohn der Maria. Die einzige zulässige Alternative scheint mir deshalb diese zu sein. Als Johannes gegen Ende des ersten Jahrhunderts sein Zeugniss für Jesus als den Messias niederschrieb und an die Spitze seiner Darstellung jene einfachen erhabenen Worte über den Logos stellte, nahm er entweder Rücksicht auf Sekten, die mit Speculationen über den Logos als Gottes Gedanken seiner selbst Missbrauch getrieben hatten, oder er that dies nicht. That er es aber — was zu bezweifeln mir völlig unmöglich scheint —, so kann er dabei nicht sowohl die philosophischen Schüler Philo's im Auge gehabt haben, die jeden Gedanken einer persönlichen Vereinigung des Logos mit dem Menschen verabscheuten, als die christlichen

Häretiker, die jene Idee auf die eine oder andere Art verkehrten. Ist das aber der Fall, so behaupte ich, dass er eben die Sekten vor sich hatte, mit denen wir nunmehr aus ihren eigenen Schriften bekannt geworden sind — Schriften, deren Titel wir bisher nicht einmal kannten. Auf alle Fälle also ist, was der Apostel sagt, nicht der christliche und volksthümliche Ausdruck für ein speculatives System des Valentinianismus, sondern die einfache Darstellung der Thatsache, dass der Logos weder ein abstracter Begriff, noch ein Engel oder ein Aeon ist (wenn dies Wort schon als Kunstausdruck vorhanden war), sondern dass Er und der Mensch Jesus, der Messias, ein und derselbige sind.

Dass diese Schlussfolgerung richtig ist, wird der Fortgang unserer Untersuchungen leicht zeigen. Denn selbst auf der zweiten Stufe des Gnosticismus, der heidnischen, finden wir auf die ausdrücklichen Worte des Johannes unverkennbare Anspielungen lange vor dem letzten Viertel oder Drittel des zweiten Jahrhunderts, da zufolge der unglücklichsten aller philologischen Vermuthungen und einer aller Wahrheit zuwiderlaufenden Geschichtsbetrachtung nach dem System von Strauss und Baur dies Evangelium erst als ein Ausläufer des Gnosticismus erschienen sein soll.

Indem ich mich aber so stark gegen Baur's geschichtliche Hypothese erkläre, halte ich es nur für billig, hinzuzufügen, dass Niemand mehr für das speculative Verständniss des Gnosticismus gethan hat, als dieser ausgezeichnete Gelehrte, von dessen Untersuchungen über diesen Theil der Geschichte der Philosophie nur diejenigen ohne Hochachtung sprechen können, die sie nie gelesen haben, oder unfähig sind, sie zu verstehen. Die jetzt vorliegenden Thatsachen zeigen, dass manche seiner scharfsinnigen Erläuterungen zu den höchst schwierigen und dunkeln Schlusscapiteln von Irenaeus' erstem Buche und besonders seine Auseinandersetzung über die Ophiten (Gnosis, p. 171—207) durch das vorliegende Werk die wunderbarste Bestätigung finden. Es bedarf kaum der Erwähnung, dass auch Neander's Darstellung dieser Systeme in der zweiten Ausgabe seiner Kirchengeschichte manche Bestätigung durch unsere Schrift erhält[1]). Besonders aber möchte ich den Leser auf einige Winke verweisen, die Dorner in seinem vortrefflichen Werke: „Ge-

[1]) Kirchengeschichte, 2. Ausgabe I, 764—774.

schichte der Lehre von der Person Christi"[1]) giebt, und auf A. Ritschl's Schrift: „Ueber den Ursprung der altkatholischen Kirche" — ein Buch voll unabhängiger Forschung.

Sechstes Buch.

Simon, Valentinus und die Valentinianer. 62 Seiten p. 161—222 mit reichlichen Auszügen.

Im Anfange wiederholt der Verfasser, dass er beabsichtigt. die Häresien in ihrer geschichtlichen Reihenfolge aufzuführen[2]).

V. Simon aus Gitta in Samarien (p. 161—177; vgl. IV, p. 51—90. Irenaeus I, 23, §. 3). Die Geschichte vom Zusammentreffen des Petrus mit ihm in Rom, wo er stirbt, wird hier in einer neuen Gestalt erzählt. Simon lässt sich lebendig begraben, indem er verspricht, wie Christus sich aus dem Grabe zu erheben (p. 170). Dieser Mythus hat gerade so viel Werth, wie alle anderen über den Tod des Simon. Das beweist die Grundverschiedenheit aller dieser Geschichten und der mährchenhafte Charakter des Ganzen. Wie aber können verständige Männer daraus schliessen, Simon müsse geradezu eine mythische Person gewesen sein und wir könnten deshalb keine ihm oder seinen unmittelbaren Schülern, die sein (wahres oder angebliches) System niederschrieben, zugehörigen Schriften besitzen?

Und allerdings gab es solche Werke[3]). Als das Hauptwerk über die Lehre des Simon erwähnt unser Autor die „grosse Verkündigung oder Offenbarung" (μεγάλη ἀπόφασις) (p. 165—168), — ein gnostiches Werk voll heidnischer, antijüdischer und

[1]) 2. Ausgabe p. 297, 355, Note 196; p. 365, Note 207.

[2]) Die erste Periode muss so verbessert werden: Ὅσα μὲν οὖν ἐδόκει τοῖς ἀπὸ τοῦ ὄφεως τὰς ἀρχὰς παρειληφόσι, καὶ κατὰ μείωσιν τῶν χρόνων τὰς δόξας ἑκουσίως προσενεγκαμένοις. Ich lese κατὰ τελείωσιν τῶν χρόνων ἀνοσίως πρ. Wegen der Geschichte von dem Libyer Apsethos und seinen Papageien (p. 161) verweist der Herausgeber auf Apostolius' Prov. v. Ψαφῶν. Fast dieselbe Geschichte wird von Hanno, dem Carthaginienser, erzählt. Aelian. var. hist. XIV, 30. Vgl. Justin. XXI, 4. Plin. hist. nat. VIII, 16.

[3]) Vgl. hierüber Grabe: Spicileg. Patrum I, 308—310.

antinomistischer, Unsittlichkeit begünstigender, Fabeln. Die Simonianer hatten Mysterien von demselben Charakter (p. 175). Die Valentinianer schlossen sich an diese Anschauungen an. Wiewohl nun Niemand glauben wird, dass die „grosse Verkündigung“, in der einige Verse des Empedokles angeführt werden, das Werk Simon's gewesen sei, eben so wenig wie die Bücher der St. Simonianer unserer Tage von St. Simon herrühren, so erscheint doch Simon nicht durchweg als reiner Betrüger, sondern als ein Mann, der mit dem Christenthum gewisse metaphysische Ansichten verband, die von seinen unmittelbaren Schülern zu einem System umgebildet wurden, das sich, wie bei allen Gnostikern, auf die Annahme des bösen Princips als einer mitwirkenden obersten Ursache der Welt stützte. Die „grosse Verkündigung“, die da Simon's Namen trägt, repräsentirt also das System der Simonianer in der ersten Generation nach ihm.

Die Wurzel alles Daseins (sagt dieses Buch p. 163) ist unendlich und lässt sich im Menschen nieder, der ihr zur Wohnstätte dient. Sie ist von doppelter Natur, einer verborgenen und einer offenbaren; die erste umfasst Alles, was gedacht werden kann: das Wort Gottes lebt im Menschen. Aus dieser ursprünglichen Wurzel, dem verborgenen Princip, entspringen drei Doppeloffenbarungen:

Geist und Denken (νοῦς καὶ ἐπίνοια);
Stimme und Name (φωνὴ καὶ ὄνομα);
Schluss und Reflexion (λογισμὸς καὶ ἐνθύμησις).

Die unendliche Kraft (δύναμις) ist in allen diesen sechs Wurzeln, aber nur der Möglichkeit, nicht der Wirklichkeit nach (δυνάμει οὐκ ἐνεργείᾳ, vgl. p. 171). Um nicht unterzugehen, muss die unendliche Kraft sich verbildlichen (ἐξεικονίζεσθαι); sonst würde sie verlöschen: während sie, also verwirklicht, durch diese Offenbarung nichts verliert. Durch eine fortschreitende Offenbarung werden aus diesen sechs Wurzeln drei neue συζυγίαι oder Paare:

Himmel und Erde,
Sonne und Mond,
Luft und Wasser.

Die unendliche Kraft, die in ihnen allen sich wirksam erweist, wird in einem Gesammtnamen bezeichnet als: der Stehende, der da gestanden hat und der da stehen wird (ὁ ἑστώς, ὁ στάς, ὁ στησόμενος), ein Ausdruck, auf den in den Clementinischen Homilien und Recognitionen dunkel angespielt

wird, die da sagen, dass sich Simon: *Stans* (der Stehende) genannt habe[1]), und der uns erinnert an Apoc. 1, 8. Simon betrachtete sich in einer besondern Weise als die Offenbarung dieser unendlichen Kraft, aber wir haben schon gesehen, dass dies nach ihm von dem Menschen überhaupt galt, sobald er zur Erkenntniss gelangt ist, nur mit einem Unterschiede im Grade.

Simon versuchte durch seine Theorie die sechs Schöpfungstage zu erklären und ein ganzes cosmogonisches System auf ihr zu erbauen (p. 166—174), das er aus dem Pentateuch, den Psalmen und den Propheten zu stützen sucht. Er behauptete auch Beweise für sein speculatives System bei Paulus zu finden, von dem er den ersten Brief an die Corinther citirt. Ebenso sucht er zu zeigen, dass die griechische Mythologie auf eine ähnliche Theorie hinweist. Und hier tritt besonders die geheimnissvolle Gestalt der Helena bei ihm hervor. Helena bedeutet ihm die verschiedenen Verkörperungen der Schönheit, von der die auf der Erde wirkenden Kräfte ausstrahlen. Allbekannt ist die Erzählung, dass Simon ein Weib mit sich geführt habe, von der er sagte, sie sei die wieder verkörperte trojanische Helena. Er hatte sie als eine verlassene Sklavin zu Tyrus gekauft und sagte (oder vielmehr: soll gesagt haben, denn wir haben keine Auszüge, die es verbürgen), dies sei die von ihm erlöste menschliche Natur. Was aber unser Buch zu bestätigen scheint (trotz der Verwirrung zwischen Berichten, Anekdoten und Auszügen), das ist, dass er die ideale Helena (nicht seine Buhlerin) das „verlorene Schaf“ nannte und mit der Tochter des cananäischen Weibes in Verbindung brachte, die Christus heilte, da er an Tyrus vorüberging (Matth. XV).

Mag nun auch Simon gesagt haben, dass er der Erlöser der Helena wäre und dass er selbst nach Tyrus gekommen sei, um sie von ihren Banden zu befreien, indem er selbst „die höchste Kraft“ sei[2]); mögen die Simonianer zwei Bilder ange-

1) Ritschl, p. 161.

2) Vgl. Act. VIII, 10: Οὗτός ἐστιν ἡ δύναμις τοῦ Θεοῦ ἡ μεγάλη. Die Geschichte dieser Simonischen Helena wird von Irenaeus, Tertullian, Eusebius, Epiphanius und Theodoret erzählt. Im Text des Letztern ist es nur nöthig, ἑταίραν statt ἑτέραν zu lesen, um den Sinn zu verstehen. Im Text des Hippolytus lese ich (p. 175. 14): Ὁ δὲ μιαρὸς, ἐρασθεὶς τοῦ γυναίου, statt ὁ δὲ ψυχρὸς ἐρασθεὶς τοῦ γ., was durchaus keinen Sinn gibt.

betet haben, die da den Simon und die Helena unter dem Bilde des Zeus und der Minerva darstellten, und dieselben Herr und Herrin genannt haben (κύριος, κυρία), so ist doch unser Autor selbst aufrichtig genug, hinzuzufügen, dass sie jeden von ihrer Sekte ausschlossen, der diese Gestalten Simon und Helena nannte (p. 176). Sie betrachteten dies also offenbar als eine Verläumdung. Auch das mag wahr sein, dass das Verhältniss des Simon und der Helena Ursache oder Vorwand der anstössigen Orgien dieser Sekte war, von denen unser Autor uns so empörende Züge mittheilt, und in der That scheint es nach den hier gegebenen Auszügen unmöglich, daran zu zweifeln, dass einige unter ihnen (zu seiner Zeit) auf eine lästerliche, teuflische Weise die Formulare der alten Abendmahlsliturgie gebrauchten, um ihre abscheuliche Unzucht damit zu bezeichnen und zu heiligen[1]), indem sie ihr Verhalten damit rechtfertigten, dass sie erklärten, sie seien erlöst, rein gewaschen, losgebunden, frei, gerettet nicht durch ihre Werke, sondern aus Gnade.

Aber alles dies beweist in keiner Weise, dass Simon von sich oder die Simonianer von ihm gesagt hätten, er sei den Juden als der Sohn, den Samaritanern als der Vater und den Heiden als der heilige Geist erschienen. Denn der Bericht unsers Autors, wiewohl er selbst verworren ist — indem die Citate aus der „grossen Verkündigung“ hier von der Geschichte Simon's und der Helena nach der Ueberlieferung und den damit verbundenen Anstössigkeiten unterbrochen werden — beweist doch klärlich, dass jene Worte sich auf Jesus und nicht auf Simon bezogen. Denn nach der Darstellung der unsittlichen Grundsätze der Simonianer beginnen die Auszüge (p. 175, 24) mit Aussprüchen, die sich unverkennbar auf das Leben Jesu

[1]) Ταύτην εἶναι λέγοντες τὴν τελείαν ἀγάπην, καὶ τὸ „Ἅγιος ἅγιος“ (oder ἅγιον ἁγίων) καὶ „Ἀλλήλους ἁγιάζετε“ (in dem jetzigen Text ganz unverständlich: καὶ τὸ ἅγιος ἁγίων . . . λλη . ος ἁγιασθήσεται). Diese Abscheulichkeiten erscheinen fast wörtlich wieder in dem Berichte von den „*Infamies des Couvents*“, wie er authentisch niedergelegt ist in den Protokollen von Ricci's Visitation der Toscanischen Klöster unter dem Erzherzog Leopold, herausgegeben von De Potter. Und hier will ich noch — als einen charakteristischen Umstand — hinzusetzen, dass die protestantischen Schwärmer zu Bern, die ich im Jahre 1841 nach ihrer wohlverdienten Verurtheilung im Gefängniss sah, in ähnlicher Weise die erhabensten Stellen der Schrift in ihren unzüchtigen Orgien verdrehten.

beziehen. Nachdem er Helena erlöst hatte, schaffte er der Menschheit Erlösung durch seine Erkenntniss (oder vermöge der Erkenntniss ihrer selbst, die er ihnen gab). Denn „nachdem die Engel in Folge ihrer Herrschsucht die Welt schlecht verwaltet hatten, kam Jesus (so sagte Simon) behufs der Wiederherstellung, nachdem er sich verwandelt hatte und den Herrschaften, Mächten und Engeln gleich geworden war. So erschien er als Mensch, wiewohl er es nicht war, und schien in Judäa zu leiden, wiewohl er in Wirklichkeit nicht litt[1]), offenbarte sich aber den Juden als Sohn, in Samaria als Vater, unter den übrigen Völkern als heiliger Geist. Er lässt sich von den Menschen nennen, bei welchem Namen sie wollen“[2]).

Wie konnte nun Simon von sich sagen, dass er in Judäa den Tod gelitten habe? So bezieht sich also die ganze Stelle auf Jesus und gibt, ursprünglich wenigstens, Simon's Lehre über die Erscheinung, das Leben und die Leiden Christi. So erst wird die räthselhafte Aeusserung über den Sohn, den Vater und den Geist verständlich. Jesus nannte sich in Judäa den Sohn. Den Samaritern offenbarte er den Vater, und in der That gehen die Worte Jesu an das samaritanische Weib (Joh. IV, 21—23) auf den Vater und die Verehrung des Vaters, und vom Sohne wird dabei Nichts gesagt. Auch das ist ganz verständlich, wie Simon sagen konnte, dass Jesus unter den Heiden als der heilige Geist erschien: denn in der Kraft des über sie ausgegossenen und von ihnen mitgetheilten heiligen Geistes predigten die Apostel Jesum unter den Heiden.

Hierüber also bin ich völlig sicher. Die Bedeutung des „verlornen Schafes“ aber, eine unverkennbare Anspielung auf die Parabel, in der Verbindung mit Helena, kann ich allerdings nicht verstehen ohne die Annahme, dass Simon die Erzählung vom cananäischen Weibe mit seiner Allegorie von der in den Fesseln der Sklaverei leidenden Menschheit in der Gestalt der Helena zusammenbrachte. Der Hülferuf der Mutter für ihre vom bösen Geist besessene Tochter (δαιμονίζεται, Matth. XV, 21), das Verlangen der Apostel, Jesus möge sie von sich lassen (ἀπόλυ-

1) Καὶ παθεῖν ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ δεδοκηκέναι μὴ πεπονθότα: der Text ist entstellt, indem er καί vor δεδοκηκέναι hat. Ueber den Sinn kann kein Zweifel sein und meiner Meinung nach auch nicht über die Lesart.

2) Baur: Die christliche Gnosis, p. 305.

σου αὐτήν, V. 23), und seine erste Erklärung, dass er gesandt sei zu den „verlornen Schafen“ (τὰ πρόβατα τὰ ἀπολωλότα, V. 24) Israels, wurde von Simon allegorisch von dem Zustande der menschlichen Natur in diesem Leben und vom Werke der Erlösung (λύτρωσις, p. 174. 12., 175. 25.) gedeutet und darauf, mit Beziehung auf die trojanische Helena, auf die der Mysterien, des Stesichorus und endlich auf eine in Tyrus, die Jesus zuerst geheilt, dann Simon in einer andern Gestalt dort gefunden und erlöst habe, ein Mythus daraus gemacht.

Als Ergebniss unserer Kritik bei dieser Stelle lässt sich etwa so viel sagen: Die Darstellung des Hippolyt ist allerdings nicht frei von Verwirrung; aber wir können doch der Wahrheit auf den Grund kommen, wenn wir seine Worte sorgfältig prüfen, während Irenaeus, den Eusebius und Theodoret ohne Weiteres abgeschrieben haben, die ganze Erzählung in einer so verstümmelten Gestalt gab, dass er sie als Thatsache höchst verdächtig, eine richtige Erklärung aber unmöglich machte.

Ueberhaupt ist es höchst lehrreich, unsern Artikel mit den entsprechenden Capiteln des Irenaeus zu vergleichen (I, 20, 21). Diese Vergleichung wird die Beziehung unsers Werkes zu dem seinigen und den Charakter beider Schriftsteller ausser allem Zweifel setzen. Der Bericht des Hippolyt von den Thatsachen ist nicht allein vollständiger und eingehender, sondern auch ursprünglicher, denn er gibt uns Auszüge, und zwar im Allgemeinen reichliche.

Ausserdem ist die genaue Vergleichung des Textes beider Schriftsteller von Wichtigkeit, insofern sie beweist, erstens, dass auch Irenaeus die „grosse Verkündigung“ vor sich hatte, wiewohl er sie nicht citirt. Verschiedene Stellen, die von beiden zur Darstellung der Lehre Simon's gegeben werden, sind wörtlich oder doch fast wörtlich gleich. Für's Zweite kann solche kritische Vergleichung uns bisweilen dazu behülflich sein, den ursprünglichen griechischen Text des Irenaeus herzustellen, und noch öfter, um den sehr verdorbenen Text unsers Autors verständlich zu machen. Ich will dies erläutern, indem ich den Text der zwei folgenden Stellen nebeneinander setze. (Iren. I, 20 und Hipp. VI, p. 175, 176. 43—47.)

Irenaeus.	Hippolytus.
Secundum enim ipsius gratiam salvari homines, sed non secundum operas justas. Nec enim esse naturaliter operationes justas, sed ex accidente: quemadmodum posuerunt, qui mundum fecerunt angeli, per hujusmodi praecepta in servitutem deducentes homines. Quapropter et solvi mundum et liberari eos qui sunt ejus ab imperio eorum qui mundum fecerunt repromisit.	Κατὰ γὰρ τὴν αὐτοῦ χάριν σώζεσθαι αὐτοὺς φάσκουσι. Μηδὲν (l. μηδένα) γὰρ εἶναι αἴτιον δίκης εἰ πράξει τις κακῶς (l. τι κακόν)· οὐ γάρ ἐστι φύσει κακὸς (l. κακὸν) ἀλλὰ θέσει. Ἔθεντο γὰρ (φησὶν) οἱ ἄγγελοι οἱ τὸν κόσμον ποιήσαντες ὅσα ἐβούλοντο, διὰ τῶν τοιούτων λόγων δουλοῦν νομίζοντες τοὺς αὐτῶν ἀκούοντας. Φύσιν δὲ αὖθις λέγουσι τὸν κοσμὸν ἐπὶ λυτρώσει τῶν ἰδίων ἀνθρώπων.

Die letzten Worte des Hippolyt spotten jeder Auslegung. Allein Sie brauchen nur mit mir **ΦΥΣΙΝ** in **ΛΥΣΕΙΝ** zu ändern, und sie haben nicht nur den wahren Text des Hippolyt, sondern auch den ursprünglichen griechischen Text des Irenaeus, da es offenbar derselbe Satz ist. Was die Worte: „*ab imperio eorum qui mundum fecerunt*“ betrifft, so sind sie entweder als Erläuterung hinzugesetzt, oder sie dienen zur Uebersetzung griechischer Worte, die in unserm Texte fehlen. Unzweifelhaft aber findet Letzteres statt, und entweder hat Hippolytus selbst hier seinen Auszug aus Irenaeus abgekürzt, oder ein späterer Abschreiber hat dies mit dem Text des Hippolytus gethan. Für beides werden wir unzweideutige Beispiele noch finden[1]).

Auf alle Fälle bestätigt diese Stelle, wie viele andere, meine Beweisführung in Betreff beider Werke und Schriftsteller. Um hierbei noch ein anderes Argument zu berühren, das ich erst in meinem letzten Briefe zu voller Anerkennung bringen kann, fällt es Ihnen nicht als eins der vielen innern Merkmale für die Abfassung des Buches durch einen Römer auf, dass unser Verfasser sich enthält, dies Mährchen Justin's des Märtyrers zu wiederholen? Ich meine die von Irenaeus nicht verschmähte und von Tertullian bekräftigte Geschichte von der dem Simon zu Rom errichteten Statue, wobei unglücklicher Weise die Worte

[1]) Ich ändere den Text so: λύσειν δὲ αὐτόν, scil. Ἰησοῦν, oder Σίμωνα, wie im ersten Satze, oder: λύσιν . . . τοῦ κόσμου.

Semoni Sanco von dem morgenländischen Philosophen für: *Simoni Sancto* genommen worden sind. Hippolytus wusste es besser und war ehrlich genug, dies zu bekennen.

Sehen wir von den neuen Thatsachen aus, die nun vor uns liegen, auf den gegenwärtigen Stand der Untersuchungen über diesen dunkelsten Punkt in der ganzen ältesten Kirchengeschichte zurück, so finden wir, dass sie in vieler Hinsicht mit den Annahmen der neuern Tübinger Schule — Baur's, Strauss', Schwegler's und Anderer — in Widerspruch stehen. Vor Allem kann ich nicht zugeben, dass man Simon selbst als eine mythische Person betrachte, als eine mythische Personification eines Gliedes der grossen Familie: Sonne, Mond und Sterne, und seine Helena als die Selene oder Luna. Dass sie in den Clementinischen Homilien so genannt wird, beweist nur, dass sie in den spätern Stadien der Simonischen Häresie so angesehen ward, was mit dem ganzen Charakter des geistreichen, aber etwas weitschweifigen Romans in den Clementinischen Homilien und Recognitionen übereinstimmt. Simon aus Gitta, der Zauberer der Apostelgeschichte, erscheint uns nach dem, was wir bei Hippolyt von ihm hören, als eine geschichtliche Person, als ein Zauberer und Magnetiseur von sehr zweideutigem moralischen Charakter, der aber, nach dem Zeugniss der alten Väter, in Samaria als Prophet und als Verkörperung der höchsten Kraft verehrt wurde und eine Zeitlang die Römer in Staunen setzte, ob in Rom oder in Asien, bleibt ungewiss. Ferner war er ein häretischer Christ: er verdrehte das Evangelium und die heiligen Schriften der Juden, aber er erkannte sie als Offenbarungen an. Mit Unrecht hat ihn daher Neander als einen Mann, der mit dem Christenthum gar nichts zu thun gehabt hätte, aus der Liste der Häretiker gestrichen. Unzweifelhaft hatte er, wie alle Anführer der jüdischen oder heidnischen Partei dieser Zeit, die da eigenthümliche Ansichten über Christum und das Christenthum aufstellten, ein eigenes speculatives System, in diesem aber bildete das Christenthum keinen blos zufälligen Bestandtheil. Im Gegentheil, Christus und die Evangelien und die Verkündigung derselben gaben den Anstoss zu den unter Simon's Namen eingeführten Speculationen, und die Person Christi bildete den Mittelpunkt derselben. Ich glaube eben so wenig, dass er ein speculatives Werk geschrieben hat, als Pythagoras oder Sokrates; aber da wir wissen,

dass Menander, sein Schüler und das Haupt seiner Schule, der zu Antiochia lebte und lehrte, ein Schriftsteller war und die Simonianische Lehre ausbreitete, so scheint es mir ganz natürlich, anzunehmen, dass die „grosse Verkündigung", das Evangelium der Simonianer, wiewohl es den Namen des Simon trug, von Menander oder wenigstens von einem Zeitgenossen desselben verfasst worden sei. Da nun aber Simon, der Meister, in das Petrinische und Paulinische Zeitalter gehört, so muss Menander und sein Buch in die Zeit des Johannes, d. h. zwischen 70 und 100 gesetzt werden, und widersinnig wäre die Annahme, dass ein in Simon's eigenem Namen geschriebenes oder wenigstens allgemein als Darstellung seines eigenen Systems betrachtetes Buch später sein sollte, als Menander's Erklärung der Grundsätze dieser Sekte, wenn nicht Menander's Lehrschrift geradezu eben diese „Verkündigung" war. In dem dem Simon zugeschriebenen Buche scheint mir eine Anspielung auf das Johanneische Evangelium in dem Ausdruck zu liegen, dass Jesus den Samaritern als der Vater erschienen sei. Ist diese Annahme richtig, so wäre dies ein ausdrücklicher Beweis für die freilich unzweifelhafte Thatsache, dass das Buch nicht von Simon herrührt: denn Simon kann unmöglich am Ende des ersten Jahrhunderts gelebt haben, da das Johanneische Evangelium erst geschrieben ward. Und wirklich ist es ja allgemeine Ueberlieferung, dass Paulus und Petrus den Simon überlebt haben; er muss daher vor 65 gestorben sein. Nimmt man aber an, dass sich in der „grossen Verkündigung" keine Anspielung auf das vierte Evangelium befinde, so muss dies der Absicht zugeschrieben werden, das Buch dem Simon unterzuschieben. Ein Paulinischer Brief (der erste an die Corinther) ist unzweifelhaft in den Auszügen angeführt (p. 167. 10). Dies ist aber aus demselben Grunde sehr erklärlich. Ein dem Simon zugeschriebenes Buch konnte wohl einen Paulinischen Brief, wenn auch nicht ein zwischen 90 und 100 geschriebenes Evangelium citiren.

Bei dieser Gelegenheit muss ich auch einen Augenblick auf die Bedeutung dieser neuen Thatsachen für den Prolog des Johanneischen Evangeliums zurückkommen. Wie man auch über den Einfluss der Philonischen Speculation auf die evangelische Lehre vom Logos und auf die in dem apostolischen Prolog gebrauchten Ausdrücke denken möge, niemals — so viel ist mir gewiss — würden die häretischen Speculationen

über den Logos haben entstehen können ohne den mächtigen Eindruck, den von Jerusalem und Antiochia aus die Alles überragende Persönlichkeit und Geschichte Jesu von Nazareth, des Messias, in der morgenländischen Welt hervorbrachte. Der Logos als Gottes ewiger Gedanke oder sein Bewusstsein von sich selbst vor aller Zeit war den alexandrinischen Juden schon zur Zeit der Geburt Christi bekannt genug, wie das Philo's Schriften beweisen. Dass aber der Logos in einem Menschen leiblich erschienen und persönlich geworden war, dies und dies allein war der Alles durchdringende geistige Sauerteig, der jene wunderbare Gährung im Morgenlande hervorbrachte, und diese Gährung ward in den Schulen der Gnostiker ein völliger cosmogonischer und mythologischer Process vermöge einer beständigen fortschreitenden Hypostasirung oder Personificirung abstracter Begriffe oder, so zu sagen, durch eine beständige Verwandlung abstracter Neutra in mythologische Masculina.

Dieser mythologische Process war das natürliche Ergebniss zweier Factoren, der Persönlichkeit Christi und dann der Idee des Logos, welche zu einem bewegenden Princip erhoben und mit dem Menschengeist gleichgesetzt ward. Alle Mythologie ist auf ähnliche Weise entstanden, obgleich wir ohne Kenntniss der historischen Bestandtheile das Ganze nicht auflösen und so im Einzelnen nachweisen können, was daran geschichtlich und was ideal ist. In diesem Falle aber ist es uns allerdings möglich, zu zeigen, was das geschichtliche Element ist, und darin besteht eine der unterscheidenden Eigenthümlichkeiten des Christenthums.

Auch auf einen dunkeln Punkt in der Streitfrage über den Ignatius wirft die Entdeckung des Hippolytischen Werkes ein neues Licht. Wir müssen unzweifelhaft dem reinen Simonismus, d. h. der Simonianischen Häresie vor ihrer Vermischung mit dem Valentinianismus, das System gnostischer Evolutionen zuerkennen, zu dem die Σιγή, das Schweigen, als ein ursprünglicher Bestandtheil gehört. Denn in den Auszügen aus der „grossen Verkündigung“ finden wir folgende Worte, offenbar den Anfang einer feierlichen Anrede, in der das Ganze zusammengefasst wird (p. 173, 2): „Euch also sage ich, was ich sage, und schreibe ich, was ich schreibe. Dies aber schreibe ich: Es sind zwei Ausgänge, von denen alle Aeonen stammen, selbst ohne Anfang und Ende, aus einer Wurzel, die da ist Kraft (*potentia*), σιγή (Schweigen), unsichtbar, unerfassbar.

Von diesen zweien erscheint der eine in der Höhe, das ist die grosse Kraft, der Geist des All, der da Alles durchdringt, männlichen Geschlechts. Der andere erscheint in der Tiefe, der grosse Gedanke (ἐπίνοια), weiblichen Geschlechts, alle Dinge gebärend. So einander gegenüberstehend bilden sie eine Syzygie (ein Paar, *copula*) und offenbaren den mittlern Raum, die unerfassbare Luft, die da weder Anfang hat noch Grenze, und in dieser Luft weilt der Vater, der da alle Dinge trägt und nährt Alles, was da Anfang und Ende hat. Er ist Der, der da steht, der da stand und der da stehen wird, zugleich die männliche und weibliche Macht, entsprechend der unendlichen vorseienden Kraft, die da weder Anfang noch Ende hat, indem sie für sich allein ist (ἐν μονότητι). Denn der Gedanke, der da allein war, da er von dort hervorkam, ward zu zweien. Und er war Eins: denn da er den Gedanken in sich hatte, war er allein, doch nicht der Erste, wiewohl vorseiend. Da er aber aus sich hervortrat, ward er der Zweite. Doch nicht ward er Vater genannt, ehe der Gedanke ihn Vater nannte."

Dies ist kein Valentinianismus, aber wohl ist hier schon das Princip der vorseienden höchsten Kraft, das Schweigen.

Was folgt nun hieraus? Dass Ignatius, der sicherlich die „grosse Verkündigung" gelesen haben kann ebenso wie Johannes, in dem Briefe an die Magnesier, falls er denselben wirklich geschrieben hat, wohl darauf angespielt haben kann. Ist daher der Text der sieben Briefe (wie ich mit den bedeutendsten Kritikern unserer Zeit dafür halte) das Werk eines Betrügers, der nach dem Tode des Ignatius unter seinem Namen schrieb, so ist es sehr natürlich, dass er dem Ignatius eine Anspielung auf eine Häresie in den Mund legte, die ihm bekannt sein konnte und die sicherlich noch nicht aufgehört hatte, grossen Einfluss zu üben. Allein eine solche Beziehung kann gegenüber den schlagenden Merkmalen für das Gegentheil ebenso wenig beweisen, dass Irenaeus diesen Brief schrieb, als die Anspielung auf die frühesten judaisirenden Sabbatharier und Doketen. In meinen „Briefen über Ignatius" [1]) habe ich diese zwei Sekten für möglicherweise früher als den Tod des Ignatius erklärt; und nunmehr glaube ich das Gleiche auch in Betreff der *Sige*.

Bedarf es aber noch eines weitern Beweises, dass Pearson's

[1]) Seite 68.

Erklärung der *Sige* in dem „Briefe an die Magnesier“ (p. 8) unhaltbar ist, so würde diese Stelle allein dazu genügen. Die Schwierigkeit in Betreff der *Sige* als eines Valentinianischen Kunstausdrucks fühlend, entschloss sich Pearson geradezu zu leugnen, dass Ignatius in jener Stelle überhaupt auf einen solchen Ausdruck anspiele. Nach ihm sollen die Worte: „Das ewige Wort, nicht hervorgehend aus dem Schweigen“, nur bedeuten, dass das Wort, das da ewig ist, nicht (gleich dem menschlichen Worte) erschien, nachdem vorher Schweigen geherrscht hatte. Dies aber ist die Beweisführung eines Anwalts, nicht eines historischen Kritikers. Und es bedarf ihrer nicht einmal. Die *Sige* ist die *Sige*. Sie erscheint nicht, sie geht hervor, und es ist nicht die Valentinianische, sondern die Simonianische.

Ich glaube demnach, dass der Ignatianische Fälscher die „grosse Verkündigung“ kannte. Ein Beweis dafür lässt sich auch in dem „Briefe an die Trallenser“ finden. Im elften Capitel dieses erdichteten Briefes scheint mit den Worten „Keime“ und „Wurzel“ (παραφυάδες und ῥίζα), die dort gebraucht werden, auf die eben citirte Stelle aus der „grossen Verkündigung“ des Simon, mit einem ironischen Seitenblick auf die häretische Kunstsprache, angespielt zu werden [1]).

[1]) Da ich einmal den Ignatianischen Streit berührt habe, ergreife ich diese Gelegenheit, um einem Gelehrten ein Wort zu erwidern, der neuerdings diese Frage in der „*Quarterly Review*“ behandelt hat. Er sagt, ich scheine mich in Bezug auf die Wirkung meiner Gründe zu Gunsten des syrischen Textes von Cureton verrechnet zu haben, denn Baur sage in seiner betreffenden Abhandlung, er glaube weder an die Glaubwürdigkeit des einen noch des andern Textes. Ich gestehe, der Beweis scheint mir doch etwas stumpf, da es ihm an aller Spitze fehlt. Auf alle Fälle aber bitte ich den Kritiker zu bemerken, dass ich ebenso wenig meine Ignatianischen als irgend welche andere Untersuchungen veröffentlicht habe, um auf diese oder jene Person irgend einen Eindruck damit zu machen, sondern um mir selbst Genüge zu thun, indem ich meine gewissenhafte Ueberzeugung über einen Punkt aussprach, über den ich glaubte, dass ich etwas zu sagen wüsste.

Ich gestehe, die Gründe, die dieser Kritiker gegen Cureton's Text (der seitdem in einer zweiten syrischen Handschrift gefunden worden) vorbringt, scheinen mir entweder sehr nach einer vorgefassten Meinung über die ganze Sache zu schmecken, oder sie verrathen eine starke Ueberschätzung seines eigenen Berufs, Cureton's Befähigung in dieser Frage in Zweifel zu ziehen. Was soll ich aber gar von Professor Petermann sagen, der eine armenische Uebersetzung der sieben Briefe veröffentlicht

Ist der Artikel über Simon völlig selbständig, indem er authentische Auszüge enthält, die bei Irenaeus und sonst gänzlich fehlen, und uns eine ganz neue Ansicht von der Geschichte und dem Charakter der Simonianischen Schule verschafft, so ist dies beim folgenden Artikel nicht weniger der Fall.

VI. Valentinus (p. 177—198). Nach einer einleitenden Erörterung der Hauptprincipien der Pythagorischen und Platonischen Philosophie, von der, wie er annimmt, Valentinus seine speculativen Ideen entlehnt habe (p. 177—183), gibt uns unser Autor reichliche Auszüge aus Valentinus' eigenem Werk oder Werken und zwar solche, die uns erst fähig machen, zu beurtheilen, welche Dogmen er über speculative Hauptfragen aufstellte. Höchst wahrscheinlich sind alle diese Auszüge aus Valentinus' grosser Lehrschrift: „Sophia", genommen, die unser Autor wohl nicht nennt, weil er voraussetzt, dass seine Leser sie kennen, wie sie denn in der That die Bewunderung nicht minder als

hat, die, wenn der syrische Text der drei Briefe echt ist, in Bezug auf diese interpolirt, und in Betreff der vier andern erdichtet sind? Nun scheint es mir ein eines ernsthaften Schriftstellers völlig unwürdiger Gemeinplatz, dass, wenn der griechische Text der sieben Briefe echt ist, die Uebersetzung derselben es ebenfalls ist. Das heisst doch die Frage gerade am umgekehrten Ende anfassen! Eine völlig untergeordnete Frage ist es, ob (wie es die natürlichste, durch alle andern armenischen Uebersetzungen der Väter bestätigte Annahme ist) diese Uebersetzung nach der griechischen Urschrift oder nach einer syrischen Uebersetzung gemacht worden ist. Aber kaum für Ernst kann ich es doch halten, wenn man behauptet: Es gibt sieben Briefe in armenischer Sprache, und ich behaupte, sie beweisen, dass Cureton's Text ein unvollständiger Auszug ist, weil — ich in dem armenischen Text einige syrische Spracheigenthümlichkeiten gefunden zu haben glaube.

Nun, wenn das kein blosser Scherz ist, so beweist es, der gewöhnlichen Logik zufolge, einfach, dass die sieben Briefe einmal müssen ins Syrische übersetzt worden sein. Wie aber kann es beweisen, dass das griechische Original dieser angeblichen syrischen Uebersetzung der echte Text, und nicht vielmehr ein interpolirter und zum Theil ein erdichteter ist? Die sieben Briefe und der erdichtete Text stehen und fallen miteinander: entweder es kann von gar keiner Interpolation und Erdichtung die Rede sein, oder die sieben Briefe, nicht mehr und nicht weniger (in jener Zeit), waren die Frucht dieses Betruges. Es ist eine ausgemachte Sache, dass Professor Petermann ein tüchtiger armenischer Gelehrter ist; doch dass er kritisches Urtheil besässe, dass, glaube ich — ich muss es offen bekennen — habe er noch zu beweisen, und ich fürchte, seine Ignatianische Leistung beweist vollständig das Gegentheil. Mit Allem, was er sagt, ist auch nicht das Geringste bewiesen.

den Fluch der spätern Väter, namentlich des Hieronymus, auf sich zog. Von diesem Werke kennen wir mit Sicherheit keinen einzigen Satz, da Irenaeus und die ihm folgten und ihn ausschrieben, nicht nur niemals zwischen dem unterschieden, was dem Valentinus persönlich und was seinen Anhängern zugehört, sondern überhaupt kaum irgend einen völlig reinen Auszug (κατὰ λέξιν) geben. Gross waren deshalb meine Hoffnungen im Jahre 1842, dass die alte koptische Handschrift im Britischen Museum, die da „Sophia“ betitelt ist, eine Uebersetzung oder wenigstens ein Auszug aus diesem verlornen Lehrbuch des Gnosticismus sein möchte; leider aber haben die genauen und zuverlässigen Arbeiten des unermüdlichen und gewissenhaften koptischen Gelehrten, des uns so früh entrissenen Dr. Schwarze, mir gezeigt (denn ich habe seine Handschrift, die hoffentlich bald erscheinen wird, gesehen und durchlesen), dass diese koptische Abhandlung eine höchst werthlose Frucht der marcosianischen Häresie (und zwar, wie mir scheint, rein koptischen Ursprungs) voll der spätesten und gedankenlosesten Mystik über Buchstaben, Laute und Worte ist.

Irenaeus behandelt den Valentinus persönlich nur im ersten Paragraphen des elften Capitels seines ersten Buches. Seiner Darstellung zufolge begann Valentinus sein System, indem er eine namenlose δυάς, ein doppeltes Princip, voraussetzte, das eine: der Unaussprechliche, das andere: Schweigen (σιγή) geheissen. Aus dieser ersten Dyas, sagte er, entsprang eine zweite, der Vater und die Wahrheit genannt. Diese Tetras erzeugte zuerst den Logos und das Leben (ζωή, weiblich) und danach den Menschen und die Kirche (ἐκκλησία, das erwählte Volk, die erlöste Menschheit). So kam er zu seiner ersten Ogdoade.

In ähnlicher Weise verfährt das gewöhnliche Valentinianische System (I, §. 1). Es beginnt mit „dem Aeon, der da zuvor war“, der da der Vorvater (προπάτωρ) genannt wird und der Abgrund (βυθος), unsichtbar, unnahbar, ewig und viele Aeonen lang in tiefer Einsamkeit. Mit ihm zugleich war das Denken (ἐννοία), auch χάρις, Gnade, genannt, und σιγή (Schweigen). Diese erzeugten den νοῦς (die Vernunft), der, da er nur dem Vater untergeordnet war, der Eingeborne (μονογενής), der Vater und der Anfang (ἀρχή, Princip) alles Seins genannt ward. Mit ihm ward erzeugt die Wahrheit... Kein Aeon kennt den Vater ausser dem eingebornen Sohn.

Hippolyt gibt uns in seinen vierzehn Seiten über Valentinus volle acht (p. 186—194), mit Valentinus' eigenen Worten, und diese acht Seiten sind keine herausgerissenen Sätze, nach dem gewöhnlichen inquisitorischen Verfahren herausgesucht, um zu beweisen, was man den Häretiker gern sagen lassen möchte, sondern zusammenhängende Stellen, wenn nicht geradezu eine einzige ununterbrochene Stelle. Diese Auszüge bezeugen, was Valentinus' eigenes cosmogonisches System war, und bekräftigen die strenge Wahrheit dessen, was Hippolyt in wenigen Worten als den wesentlichen Inhalt von Valentinus' eigenem Systeme vorausschickt und was er insoweit in dem des Heracleon, Ptolemaeus und anderer strenger Schüler wiederfindet[1]).

Die Worte des Hippolyt lauten: „Der Ur-Anfang ist ihnen die Einheit, unerzeugt, unvergänglich, erhaben über alles Begreifen und Erfassen, erzeugend und Grund des Ursprungs (γένεσις) alles Seins. Diese Einheit heisst der Vater. Aber die Systeme weichen stark voneinander ab: einige halten sich allein an dies erste Princip, indem sie die Lehre des Pythagoras in ihrer Reinheit durchführen; andere erachten es für nöthig, ein weibliches Princip hinzuzufügen, um so zur Erzeugung des Weltalls zu kommen, und dies nennen sie den σύζυγος, sein Gemahl." Das streng Pythagoreische System wird so beschrieben: „Im Anfang war nichts als der Vater, unerzeugt, ohne Raum und Zeit, ohne Rathgeber oder irgend ein der Wahrnehmung erfassbares Sein. Er war allein, einsam, wie sie sagen, nur in sich selber ruhend. Allein da er zeugungskräftig war und sein einsames Dasein nicht liebte, beschloss er, das Schönste und Vollkommenste, das er in sich trug, zu erzeugen und ausser sich zu setzen. Denn (sagt Valentinus) er war lauter Liebe, und Liebe ist nicht, wo nicht etwas ist, das geliebt wird." Der Vater selbst (fährt der Auszug fort) setzte daher ausser sich und erzeugte, Vernunft (νοῦς) und Wahrheit, d. h. eine Zweiheit, welche Herrin und Mutter aller Aeonen innerhalb des Pleroma (der Fülle) ist: sie zählen dann diese Aeonen auf.

Darauf folgt das wohlbekannte System der auseinander hervorgehenden Entfaltungen. Ich muss mich enthalten, auf die weitere Auseinandersetzung einzugehen, die doch bald zum Gegen-

[1]) Vergl. über Ptolemaeus unsern Artikel IX, und über Heracleon Iren. II, 4. Epiph. Haer. XV.

stande tiefer speculativer und dogmengeschichtlicher Forschungen und Erörterungen gemacht werden wird. Nur so viel will ich aussprechen, dass die Methode unsers Werkes besser ist und die Untersuchungen in demselben tiefer sind als bei Irenaeus, die ganze Darstellung aber die einzige authentische, was den Valentinus selbst und seine strengen Schüler betrifft.

Doch auf einen geschichtlichen Umstand muss ich Sie noch aufmerksam machen, den Hippolytus am Ende seiner Darstellung in Betreff der Spaltungen innerhalb der Valentinianischen Schule erwähnt. In der Streitfrage, ob der Leib Jesu psychisch oder pneumatisch war, stellte die abendländische Schule die erste, die morgenländische (Ἀνατολικὴ διδασκαλία) die zweite Ansicht auf. Die Vertreter der erstern waren „aus Italien“, und unter ihnen waren besonders Heracleon und Ptolemaeus von Bedeutung. Unter den Anhängern der orientalischen Schule erwähnt er Axionikos und Ardesianes, von denen der erstere gänzlich unbekannt ist; der zweite aber mag wohl derselbe sein mit dem in einer spätern Stelle erwähnten Bardesianes dem Armenier (p. 253), und dann lebte dieser Valentinianer nicht vor 172; denn Bardesianes der Armenier muss den Bardesanes von Edessa bedeuten, welches nahe an der Grenze von Armenien liegt. Diese Nachricht über die zwei Schulen wirft auf einen der dunkelsten Punkte in der Lehre und den Schriften Clemens des Alexandriners Licht. Ich meine seine „Auszüge aus dem Theodotus“ oder „der orientalischen Schule“: ein sehr bedeutender Abschnitt, der, wie ich in meiner nicht veröffentlichten „Wiederherstellung der acht Bücher der Hypotyposen des Clemens“ — von denen das erste Buch unter einem falschen Titel versteckt ist — bewiesen zu haben glaube, einen Bestandtheil jener esoterischen Vorlesungen gebildet hat, die das tiefste und lehrreichste Werk des grossen alexandrinischen Lehrers sind.

Doch ich muss nun ohne weitere Untersuchung über die Speculationen des Valentinus die 32 Häresien, wie sie unser Text gibt, weiter verfolgen. Sind die beiden Artikel über Simon und Valentinus in Vergleich mit Irenaeus durchaus selbständig, so ist der Rest des sechsten Buches (p. 198—222) fast gänzlich aus dem ersten Buche seines Lehrers abgeschrieben oder ausgezogen. Darum ist er aber nicht weniger wichtig, ja für unsere nächste Beweisführung selbst von grösserer Bedeutung, als jene selbständigen Artikel. Denn er zeigt auf's

Handgreiflichste, dass unser Autor den Irenaeus ausgezogen hat, und eben das gibt Photius ja als die eigene Erklärung des Hippolyt in seinem Werke gegen alle Häresien an. Wer kann danach also noch glauben, dass wir hier das Buch eines andern Schriftstellers aus jener Zeit lesen, der ein (nirgends erwähntes) Buch mit demselben Titel geschrieben hätte; wer kann also zweifeln, dass wir das Werk des Hippolytus vor uns haben?

VII. Secundus. — Nur fünf Linien (p. 198) und diese fast wörtlich aus Irenaeus abgeschrieben (I, 5. §. 2), mit dem einzigen Zusatz, dass er ein Zeitgenosse des Ptolemaeus war. Hier sind beide Texte:

Irenaeus.	Hippolytus.
Σεκοῦνδος λέγει εἶναι τὴν πρώτην Ὀγδοάδα Τετράδα δεξιὰν καὶ Τετράδα ἀριστερὰν, οὕτως παραδιδοὺς καλεῖσθαι, τὴν μὲν μίαν Φῶς, τὴν δὲ ἄλλην Σκότος· τὴν δὲ ἀποστᾶσάν τε καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν μὴ εἶναι ἀπὸ τῶν τριάκοντα Αἰώνων ἀλλὰ (Der lateinische Text: sed a fructibus eorum.)	Σεκοῦνδος μέν τις κατὰ τὸ αὐτὸ ἅμα τῷ Πτολεμαίῳ γενόμενος. οὗτος λέγει Τετράδα εἶναι δεξιὰν καὶ Τετράδα ἀριστερὰν, καὶ Φῶς καὶ Σκότος· καὶ τὴν ἀποστᾶσαν δὲ καὶ ὑστερήσασαν δύναμιν οὐκ ἀπὸ τῶν τριάκοντα Αἰώνων λέγει γεγενῆσθαι, ἀλλὰ ἀπὸ τῶν καρπῶν αὐτῶν.

Hier haben wir also einen Auszug, in dem die Auslassung der Worte τὴν πρώτην Ὀγδοάδα keine Verbesserung ist.

VIII. Epiphanes. — Neun Linien, gleichfalls von dem, was bei Irenaeus auf die Worte über Secundus folgt, abgeschrieben. Sowohl bei Irenaeus als in unserer Handschrift ist der wohlbekannte Eigenname des Gnostikers als Beiwort verstanden worden, ein Missverständniss, das ich erstaunt bin, von unserm gelehrten Herausgeber ebenso wenig als von Grabe und seinen Vorgängern verbessert zu finden, die da nicht bemerkten, wie der alte lateinische Uebersetzer, um es recht gut zu machen, es übersetzt hat[1]).

[1]) Vergl. Tertullian c. Valent. c. 37.

Irenaeus (I, 5. §. 2).	Hippolytus (198, 98—199, 8).
Ἄλλος (der lateinische Text: Alius vero quidam qui et *clarus* est magister ipsorum) εἰς ὑψηλότερον καὶ γνωστικώτερον ἐπεκτεινόμενος τὴν πρώτην Τετράδα οὕτως· ἔστι τις πρὸ πάντων προαρχὴ προανεννόητος, ἄῤῥητός τε καὶ ἀνονόμαστος, ἣν ἐγὼ μονότητα ἀριθμῶ. ταύτῃ τῇ μονότητι συνυπάρχει δύναμις, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω ἑνότητα. αὕτη ἡ ἑνότης, ἥ τε μονότης, τὸ ἓν οὖσαι προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητὴν, ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν ἀρχὴν ὁ λόγος μονάδα καλεῖ. ταύτῃ δὲ μονάδι συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ, ἣν καὶ αὐτὴν ὀνομάζω τὸ ἕν. αὗται αἱ δυνάμεις, ἥ τε μονότης καὶ ἑνότης, μονάς τε καὶ τὸ ἓν προήκαντο τὰς λοιπὰς προβολὰς τῶν αἰώνων.	Ἄλλος δέ τις Ἐπιφανὴς διδάσκαλος αὐτῶν οὕτως λέγει· Ἦν ἡ πρώτη ἀρχὴ ἀνεννόητος, ἄῤῥητός τε καὶ ἀνωνόμαστος, ἣν μονότητα καλεῖ· ταύτῃ [δὲ συνυπάρχ]ειν δύναμιν, ἣν ὀνομάζω ἑνό[τητα]. Αὕτη ἡ ἑνότης εἴτε μονότης, προήκαντο μὴ προέμεναι ἀρχὴν ἐπὶ πάντων νοητῶν ἀγέννητόν τε καὶ ἀόρατον, ἣν μονάδα καλεῖ. Ταύτῃ τῇ δυνάμει συνυπάρχει δύναμις ὁμοούσιος αὐτῇ (l. ὁμοούσιος· αὕτη) ὀνομάζω τὸ ἕν. Αὗται αἱ τέσσαρες δυνάμεις προήκαντο τὰς λοιπὰς τῶν αἰώνων προβολάς.
(Hier folgen Declamationen.)	(Von Hippolyt ausgelassen.)

Darauf geht der Text in beiden folgendermassen fort:

Irenaeus (I, 5. §. 3).	Hippolytus (199, 8—16).
Ἄλλοι δὲ πάλιν αὐτῶν τὴν πρώτην καὶ ἀρχέγονον (lat. archegonum) Ὀγδοάδα τούτοις τοῖς ὀνόμασι κεκλήκασι; πρῶτον προαρχὴν, ἔπειτα ἀνεννόητον, τὴν δὲ τρίτην ἄῤῥητον, καὶ τὴν τετάρτην ἀόρατον· καὶ ἐκ μὲν τῆς πρώτης προαρχῆς προβεβλῆσθαι πρώτῳ καὶ πέμπτῳ ἀρχὴν, ἐκ δὲ (τῆς ἀρχῆς) τῆς ἀνεννοήτου δευτέρῳ καὶ ἕκτῳ τόπῳ ἀκατάληπτον· ἐκ δὲ τῆς ἀῤῥήτου τρίτῳ καὶ ἑβδόμῳ τόπῳ ἀνονόμαστον, ἐκ δὲ τῆς	Ἄλλοι δὴ πάλιν αὐτῶν την πρώτην καὶ ἀρχαιόγονον (l. ἀρχέγονον) Ὀγδοάδα τούτοις τοῖς ὀνόμασιν ἐκάλεσαν τετάρτην ἀόρατον. Καὶ ἐκ μὲν τῆς πρώτης προαρχῆς προβεβλῆσθαι πρώτῳ καὶ πέμπτῳ τόπῳ ἀρχήν· ἐκ δὲ τῆς ἀνεννοήτου, δευτέρῳ καὶ ἕκτῳ [τόπῳ], ἀκατάληπτον· ἐκ δὲ τῆς ἀῤῥήτου, τρίτῳ καὶ ἑβδόμῳ τόπῳ, ἀνωνόμαστον· ἐκ

ἀοράτου ἀγέννητον πλήρωμα τῆς πρώτης ὀγδοάδος. ταύτας βούλονται τὰς δυνάμεις προϋπάρχειν τοῦ Βυϑοῦ καὶ τῆς Σιγῆς, ἵνα τελείων τελειότεροι φανῶσιν ὄντες καὶ Γνωστικῶν γνωστικώτεροι· πρὸς οὓς δικαίως ἄν τις ἐπιφωνήσειεν· ὦ ληρολόγοι σοφισταί.	δὲ τῆς ἀοράτου, ἀγέννητον πλήρωμα τῆς πρώτης ὀγδοάδος. Ταύτας βούλονται τὰς δυνάμεις προϋπάρχειν τοῦ Βυϑοῦ καὶ τῆς Σιγῆς (t. γῆς).
Καὶ γὰρ περὶ αὐτοῦ τοῦ Βυϑοῦ πολλαὶ καὶ διάφοροι γνῶμαι παρ' αὐτοῖς· οἱ μὲν γὰρ αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄῤῥενα μήτε ϑήλειαν μήτε ὅλως ὄντα τι· ἄλλοι δὲ ἀῤῥενόϑηλυν αὐτὸν λέγουσιν εἶναι, ἑρμαφροδίτου φύσιν αὐτῷ περιάπτοντες.	Ἄλλοι δὲ περὶ αὐτοῦ τοῦ Βυϑοῦ ἀδιαφόρως κινούμενοι, οἱ μὲν αὐτὸν ἄζυγον λέγουσι, μήτε ἄῤῥενα μήτε ϑῆλυν.
Σιγὴν δὲ πάλιν ἄλλοι συνευνέτιν αὐτῷ προςάπτουσιν, ἵνα γένηται πρώτη συζυγία.	ἄλλοι δὲ τὴν Σιγὴν ϑήλειαν αὐτῷ συμπαρεῖναι καὶ εἶναι ταύτην πρώτην συζυγίαν.

Dieser Auszug ist für die Beurtheilung des Charakters unsers Textes sehr bedeutsam. Unverkennbar sind zwischen den Worten ἐκάλεσαν und τετάρτην ἀόρατον die Worte im Text des Irenaeus von κεκλήκασι bis ἀόρατον ausgelassen, schwerlich aber von Hippolyt selber; denn der Text gibt so keinen Sinn. Er mag sie in seiner Handschrift dem Abschreiber so bezeichnet haben: ἐκάλεσαν . . . τετάρτην ἀόρατον; oder sie mögen einfach durch die Nachlässigkeit, mit der ein Schreiber den Auszug machte, ausgelassen worden sein. Bald werden wir sehen, dass wir jedenfalls nicht überall den vollständigen Text unsers Autors haben.

IX. Ptolemaeus (p. 199, 20—200, 36). — Auch bei Irenaeus folgt hier ein Artikel über Ptolemaeus. Hippolyt machte einen Auszug daraus, oder vielmehr er gab ihn geradezu wieder, soweit er Thatsachen enthält:

Irenaeus (I, 6. §. 1).	Hippolytus.
Hi vero qui sunt circa Ptolemaeum scientiores, duas conjuges habere eum [Bython] dicunt, quas et dispositiones vocant, Ennoeam et Thelesin. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήϑη προβαλεῖν (sicut	Οἱ δὲ περὶ τὸν Πτολεμαῖον δύο συζύγους αὐτὸν ἔχειν λέγουσιν, ἃς καὶ διαϑέσεις καλοῦσι Ἔννοιαν καὶ Θέλησιν. Πρῶτον γὰρ ἐνενοήϑη τι προβαλεῖν, ὥς φασιν,

dicunt), εἶτα ἠθέλησε· διὸ καὶ τῶν δύο διαθέσεων τούτων, ἢ καὶ δυνάμεων, τῆς Ἐννοίας καὶ τῆς Θελήσεως ὥστε συγκραθεισῶν εἰς ἀλλήλας, τῇ προβολῇ τοῦ Μονογενοῦς καὶ τῆς Ἀληθείας κατὰ συζυγίαν ἐγένετο· οὕς τινας τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ Πατρὸς προελθεῖν, τῶν ἀοράτων ὁρατάς, τοῦ μὲν Θελήματος τὴν Ἀλήθειαν, τῆς δὲ Ἐννοίας τὸν Νοῦν, καὶ διὰ τούτου τοῦ Θελήματος, ὁ μὲν ἄῤῥην εἰκὼν τῆς ἀγεννήτου ἐννοίας γέγονεν, ὁ δὲ θῆλυς τοῦ θελήματος· τὸ Θέλημα τοίνυν δύναμις ἐγένετο τῆς Ἐννοίας. ἐνενόει μὲν γὰρ ἡ Ἐννοία τὴν προβολήν· οὐ μέντοι προβαλεῖν αὐτὴ καθ' ἑαυτὴν ἐδύνατο ἃ ἐνενόει. ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις ἐπεγένετο, τότε ὃ ἐνενόει, προέβαλε.

ἔπειτα ἠθέλησε. Διὸ καὶ τῶν δύο τούτων διαθέσεων καὶ δυνάμεων, τῆς δὲ ἐννοίας καὶ τῆς θελήσεως, ὥσπερ κραθεισῶν εἰς ἀλλήλας, ἡ προβολὴ τοῦ τε μονογενοῦς καὶ τῆς ἀληθείας κατὰ συζυγίαν ἐγένετο, ὥς τινας τύπους καὶ εἰκόνας τῶν δύο διαθέσεων τοῦ πατρὸς διελθεῖν ἐκ τῶν ἀοράτων ὁρατὰς, τοῦ μὲν θελήματος τὸν νοῦν, τῆς δὲ ἐννοίας τὴν ἀλήθειαν, καὶ διὰ τοῦτο τοῦ ἐπιγεννητοῦ θελήματος, ὁ ἀῤῥενικός· τῆς δὲ ἀγεννήτου ἐννοίας ὁ θῆλυς ἐπὶ τὸ θέλημα ὥσπερ δύναμις ἐγένετο τῆς ἐννοίας. Ἐννοεῖν μὲν γὰρ ἀεὶ ἡ ἔννοια τὴν προβολὴν, οὐ μέντοι γε προβάλλειν αὐτὴν κατ' αὐτὴν (l. καθ' ἑαυτὴν) ἠδύνατο, ἀλλὰ ἐνενοεῖτο. Ὅτε δὲ ἡ τοῦ θελήματος δύναμις [ἐπεγένετο] τότε [ὃ] ἐνενοεῖτο προβάλλει.

Auf diesen Artikel folgt bei Irenaeus nach einigen seiner gewöhnlichen Ausrufungen eine kurze Erwähnung der Häresie der Colorbasianer, ein auch bei Epiphanius, der uns den griechischen Text gibt (Haer. XV), aufbewahrter Name. Nun kann ich leicht erweisen, dass auch bei unserm Autor ein Artikel über Colarbasus (denn so schreibt er den Namen) gefolgt sein muss. Nicht allein erwähnt das unserm sechsten Capitel wie allen andern vorgesetzte Inhaltsverzeichniss den Colarbasus neben Marcus als Gegenstand des fünften Capitels (die eben erwähnten Autoren Secundus, Ptolemaeus, Heracleon bilden nämlich das vierte), sondern unser Verfasser schliesst auch selbst dies Buch mit den Worten: Ich glaube nun hinreichend ihre jämmerlichen Lehren dargelegt und klar gezeigt zu haben, wessen Schüler sie eigentlich sind, Marcus sowohl wie Colarbasus, die Anhänger der Valentinianischen Lehre. — Nun sagt er aber nach unserm Text kein Wort über Colarbasus. Auch kann man nicht annehmen, dass er habe sagen wollen, diese beiden hätten genau dasselbe gelehrt und er habe daher, da er den Marcus weitläufig be-

handelt, auch von Colarbasus hinreichend gesprochen. Wir wissen ja das Gegentheil: Colarbasus gab der Valentinianischen Lehre eine neue Wendung. So bleibt nichts Anderes übrig, als dass Hippolytus allerdings einen Artikel über Colarbasus einfügte, und dass wir auch hier nur einen Auszug aus seinem ursprünglichen Text besitzen, und zwar einen höchst nachlässigen. Nur das ist die Frage, ob dieser Artikel vor oder nach Marcus kam. Ich nehme keinen Anstand, ihn nach Marcus zu setzen, denn unser Autor folgt so viel als möglich der Zeitordnung, während Irenaeus umgekehrt zu Werke geht. In den letzten Artikeln war Hippolyt dem Irenaeus genau gefolgt, weil Secundus, Ptolemaeus und Heracleon unmittelbare Schüler des Valentinus waren und dem Marcus vorangingen; Colarbasus aber war der Schüler des Marcus, wie Epiphanius ausdrücklich versichert, der uns die eignen Worte des Irenaeus über ihn gibt (XV, 1), wie sie sich im lateinischen Texte dieses Vaters finden.

Demgemäss war die zehnte Häresie bei Hippolytus die des Marcus und die des Colarbasus die elfte.

X. Marcus und seine Schüler, die Marcosianer. — Dieser Artikel ist für unsere aus dem Verhältniss des Hippolytischen Werkes zu Irenaeus entnommene Beweisführung in eigenthümlicher Weise bemerkenswerth. Unsere letzten Artikel waren fast Abschriften: hier haben wir einen sehr abgekürzten Auszug. Um die Natur dieses Auszuges zu erklären, muss ich zunächst bemerken, dass Irenaeus dieser Sekte neun volle Capitel gewidmet hat (I, 13—21), die ungefähr 90 Folioseiten füllen. Diese lange Abhandlung besteht aus zwei gesonderten Theilen, Anführungen aus den Werken des Marcus oder der Marcosianer und Erörterungen oder Declamationen gegen dieselben. Wenn nun Hippolyt die erstern im Wesentlichen wiedergibt, die letztern aber gänzlich auslässt, so handelt er nicht nur als ein verständiger Schriftsteller, sondern er thut auch genau dasselbe wie in den Artikeln, die ich Ihnen so eben vorgelegt habe. Dies ist auch dasselbe, was Photius in der eignen Erklärung des Hippolyt über seinen Plan gefunden hat. Aber ich kann Ihnen nunmehr sogar zeigen, dass unser Verfasser dies selbst bestätigt. Nachdem er nämlich die Auszüge aus dem Irenaeus durchgegangen und seine eignen Forschungen und seine Kritik hinzugefügt hat, beschliesst er das sechste Buch mit der Erklärung, dass die Valentinianer fort und fort mit ihren Erfindungen um so

mehr geprahlt hätten, je abgeschmackter sie wären, „und dass sie, indem sie Alles aus der Schrift mit ihren Zahlen (den cabbalistischen) in Uebereinstimmung brächten, Moses und den Propheten diese Erfindungen aufbürdeten, vorgebend, diese sprächen bildlich von den Zahlverhältnissen der Aeonen. Nun habe ich es nicht für nöthig gehalten, über so sinnloses und unzusammenhängendes Zeug mich zu verbreiten, da der heilige Presbyter Irenaeus ihre Lehren bereits mit grossem Geschick und Fleiss widerlegt hat. Von ihm habe ich die Darstellung ihrer Erfindungen entnommen, nachdem ich zuvor gezeigt habe, dass sie dieselben aus den Pythagoreischen Philosophien und den astrologischen Grübeleien entliehen und dann Christo untergeschoben haben“[1]). Darauf folgt der schon oben gegebene Schlusssatz, in dem er sagt, dass er die Systeme des Marcus und Colarbasus erklärt habe.

Konnten wir erwarten, ein so ausdrückliches Zeugniss zu finden, dass das jetzt entdeckte Buch eins und dasselbe ist mit dem, das Photius gelesen und das den von Eusebius und Hieronymus erwähnten Titel des Werkes des Hippolytus trug?

Der Bericht des Hippolytus über den Marcus lautet so: Marcus, sagt er, war einfach ein Magier, oder, um es gerade herauszusagen, ein Taschenspieler und Beschwörer, der sich auch des thierischen Magnetismus, wie wir es nennen, bediente. Einige dieser Taschenspielereien hatte Hippolyt in seinem Buche „Gegen die Magier“ (κατὰ τῶν Μάγων) dargestellt und erklärt. Der Betrüger machte von denselben sogar in der Weihung des heiligen Abendmahls Gebrauch. Indem er über diese Mittheilungen spricht, sagt Hippolyt, er habe dort nicht das letzte Wort des Geheimnisses bekannt gemacht, das den Schlüssel zu Allem geben sollte, das aber nur den ausgezeichnetsten Personen oder in der Todesstunde mitgetheilt würde. „Ich habe darüber geschwiegen“, sagt Hippolyt p. 202, „damit Niemand glauben möge, ich wolle mich boshaft gegen sie benehmen; nicht das ist unsere Absicht, sondern nur zu zeigen, woher sie ihre Ansichten entnommen haben. Der heilige Aelteste[2]) Irenaeus hat ja auch ausdrücklicher über Alles, was sie von der

[1]) Diese Stelle ist in unserm Text sehr verdorben.

[2]) Πρεσβύτερος in seiner höhern Bedeutung: als ein solcher, der mit den Zeugen bekannt war, die Christum gesehen hatten.

Art thun, gesprochen. Einige haben geleugnet, dass sie ein solches Wort empfangen hätten; und freilich wird ihnen stets anbefohlen, es zu leugnen. Wir haben es uns daher angelegen sein lassen, genauer nachzuforschen und bestimmter herauszufinden, was ihnen in dem ersten Bade (Taufe) und was im zweiten, das sie die Erlösung oder Befreiung (ἀπολύτρωσις) nennen, mitgetheilt wird; und wir sind in ihr innerstes Geheimniss eingedrungen. Doch wollen wir dem Valentin und seiner Schule diese Nachsicht schenken.“ Eine Zartheit, von der sich wenige Beispiele bei seinen Vorgängern finden (wozu die Aeusserung des Irenaeus gehört, er glaube nicht, was über die Unzucht der Valentinianer gesagt werde) und keins bei seinen Nachfolgern.

Nun fährt der Text fort, fast ganz in des Autors eignen Worten die Verkehrtheit und die Betrügerei in des Marcus mystischem Spiel mit den 24 Buchstaben des Alphabets darzulegen. Sie werden von mir keine Erörterung über dies achtzehn Seiten füllende Zeug erwarten. Doch ist hierbei zu bemerken, dass diese authentische Darstellung ein neues Zeugniss für die Autorschaft des Hippolyt ist und dass sein Werk bald ein Auszug, bald eine Erweiterung des Irenaeus ist in der Weise, wie ich dies schon darzulegen versucht habe.

XI. Colarbasus und die Colarbasianer. — Dieser Artikel war unzweifelhaft aus Irenaeus ausgezogen (I, 6. §. 2), ist aber in unserm Text ausgelassen.

Der griechische Text des Irenaeus lautete nach Epiphanius folgendermassen (I, 3, 35):	und so die lateinische Uebersetzung:
Irenaeus apud Epiphanium.	Irenaei interpres Latinus.
[Οἱ δὲ περὶ τὸν Κολάρβασον] τὴν πρώτην Ὀγδοάδα, οὐ καθ᾽ ὑπόβασιν ἄλλον ὑπὸ ἄλλου, ἀλλ᾽ ὁμοῦ καὶ εἰς ἅπαξ τὴν τῶν ἐξ αἰώνων προβολὴν ὑπὸ τοῦ Προπάτορος καὶ Ἐννοίας αὐτοῦ τετέχθαι, ὡς αὐτὸς μαιωσάμενος διαβεβαιοῦται. καὶ οὐκέτι ἐκ λόγου καὶ ζωῆς ἄνθρωπον καὶ ἐκκλησίαν, καὶ ἐξ ἀνθρώπου, ὡς οἱ ἄλλοι, καὶ ἐκκλησίας λόγον καὶ ζωήν φασι τετέχθαι αὐτὸς	Qui autem prudentiores putantur (l. prud. se putant) illorum esse, primam Octonationem, non gradatim, alterum ab altero Aeonem emissum dicunt, sed simul et in unum Aeonum emissionem a Propatore et Ennoea ejus, cum crearentur, ipsi se obstetricasse affirmant. Et jam non ex Logo et Zoe Anthropon et Ecclesiam, sed ex Anthropo et Ecclesia Logon et Zoen dicunt

καὶ οἱ αὐτοῦ· ἀλλὰ ἑτέρῳ τρόπῳ τοῦτο λέγουσιν, ὅτι ὅπερ ἐνενοήϑη προβαλεῖν ὁ Προπάτωρ, τοῦτο πατὴρ ἐκλήϑη. ἐπεὶ δὲ ὃ προεβάλετο ἀλήϑεια ἦν, τοῦτο ἀλήϑεια ὠνομάσϑη. ὅτε οὖν ἠϑέλησεν ἐπιδεῖξαι αὐτὸν, τοῦτο ἄνϑρωπος ἐλέχϑη. οὓς δὲ προελογίσατο ὅτε προέβαλε, τοῦτο ἐκκλησία ὠνομάσϑη. καὶ ὁ ἄνϑρωπος τὸν λόγον, οὗτός ἐστιν ὁ πρωτότοκος υἱός. ἐπακολουϑεῖ δὲ τῷ λόγῳ καὶ ἡ ζωή. καὶ οὕτως πρώτη ὀγδοὰς συνετελέσϑη.	generatos, in hunc modum, dicentes: Quando cogitavit aliquid emittere Propator, hoc Pater vocatus est, at ubi quae emisit vera fuerunt, hoc Alethia vocatum est. Cum autem voluit semet ipsum ostendere, hoc Anthropos dictus est. Quos autem praecogitaverat posteaquam emisit, hoc Ecclesia vocata est. Locutus est Anthropos (l. Et Anthr.) Logon, hic est primogenitus Filius. Subsequitur autem Logon Zoe, et sic prima Octonatio completa est.

Ich glaube, der Artikel bei Hippolyt war kürzer, aber im Wesentlichen gleichlautend; was bei Irenaeus folgt (§. 7), trägt im lateinischen Text den Titel: „Ueber die Lehre der Colarbasianer“, behandelt aber in einem allgemeinen Sinne die Valentinianische Lehre vom Erlöser (Σωτήρ). Einige der hier erwähnten Sätze vertragen sich gar nicht mit dem System des Colarbasus, namentlich die Stelle von den zehn Aeonen, eine Zahl, die demselben völlig fremd ist.

XII. Karpokrates (p. 255, 256; vergl. Iren. I, 24). — Dieser Artikel ist von Anfang bis zu Ende aus Irenaeus ausgezogen, aber mit eigenthümlichen Auslassungen. Das Verhältniss der beiden Berichte zu einander gibt zu so manchen wichtigen Wahrnehmungen sowohl für die Kritik des Karpokratianischen Systems als unsers Werkes und seines Verfassers Anlass, dass ich auch hier die beiden Texte wieder nebeneinander geben muss.

Irenaeus (I, 24).	Hippolytus (p. 255, 256).
Carpocrates autem et qui ab eo, mundum et ea quae in eo sunt, ab Angelis multo inferioribus ingenito Patre factum esse dicunt. Jesum autem e Joseph natum, et qui similis reliquis hominibus fuerit, distasse a reliquis secundum id, quod anima ejus firma et munda cum esset, commemorata fuerit quae visa	Καρποκράτης τὸν μὲν κόσμον καὶ τὰ ἐν αὐτῷ ὑπὸ ἀγγέλων πολὺ ὑποβεβηκότων τοῦ ἀγενήτου Πατρὸς γεγενῆσϑαι λέγει, τὸν δὲ Ἰησοῦν ἐξ Ἰωσὴφ γεγενῆσϑαι, καὶ ὅμοιον τοῖς ἀνϑρώποις γεγονότα, δικαιότερον τῶν λοιπῶν γενέσϑαι, τὴν δὲ ψυχὴν αὐτοῦ εὔτονον καὶ καϑαρὰν γεγονυῖαν, διαμνημονεῦσαι τὰ ὁρατὰ μὲν αὐτῇ ἐν τῇ

essent sibi in ea circumlatione, quae fuisset ingenito Deo: et propter hoc ab eo missam esse ei virtutem, uti mundi fabricatores effugere posset, et per omnes transgressa, et in omnibus liberata, ascenderet ad Deum, et eas, quae similia ei amplecterentur, similiter. Jesu autem dicunt animam in Judaeorum consuetudine nutritam contempsisse eos, et propter hoc virtutes accepisse, per quas evacuavit quae fuerunt in poenis passiones, quae inerant hominibus. Ea igitur, quae similiter atque illa Jesu anima, potest contemnere mundi fabricatores archontas, similiter accipere virtutes ad operandum similia. Quapropter et ad tantum elationis provecti sunt, ut quidam quidem similes se esse dicant Jesu, quidam autem adhuc et secundum aliquid illo fortiores, qui sunt distantes amplius quam illius discipuli, ut puta quam Petrus et Paulus et reliqui Apostoli: hos autem in nullo deminorari a Jesu. Animas enim ipsorum ex eadem circumlatione devenientes, et ideo similiter contemnentes mundi fabricatores, eadem dignas habitas esse virtute, et rursus in idem abire. Si quis autem plus quam ille contempserit ea quae sunt hic, posse meliorem quam illum esse. Artes enim magicas operantur et ipsi et incantationes, philtra quoque et charitesia, et paredros et oniropompos, et reliquas

μετὰ τοῦ ἀγενήτου Θεοῦ περιφορᾷ, καὶ διὰ τοῦτο ὑπ' ἐκείνου αὐτῷ καταπεμφθῆναι δύναμιν, ὅπως τοὺς κοσμοποιοὺς ἐκφυγεῖν δι' αὐτῆς δυνηθῇ· ἣν καὶ διὰ πάντων χωρήσασαν ἐν πᾶσί τε ἐλευθερωθεῖσαν, ἐληλυθέναι πρὸς αὐτὸν, τὰ ὅμοια αὐτῆς ἀσπαζομένην. Τὴν δὲ τοῦ Ἰησοῦ λέγουσι ψυχὴν ἐννόμως ἠσκημένην ἐν Ἰουδαϊκοῖς ἔθεσι καταφρονῆσαι αὐτῶν, καὶ διὰ τοῦτο δυνάμεις ἐπιτετελεκέναι, δι' ὧν κατήργησε τὰ ἐπὶ κολάσει πάθη προςόντα τοῖς ἀνθρώποις. Τὴν οὖν ὁμοίως ἐκείνῃ τῇ τοῦ Χριστοῦ ψυχῇ δυναμένην καταφρονῆσαι τῶν κοσμοποιῶν ἀρχόντων, ὁμοίως λαμβάνειν δύναμιν πρὸς τὸ πρᾶξαι τὰ ὅμοια· διὸ καὶ εἰς τοῦτο τὸ τῦφος κατεληλύθασιν, ὥστε αὐτοὺς μὲν ὁμοίως αὐτῷ εἶναι λέγουσι τῷ Ἰησοῦ, τοὺς δὲ καὶ ἔτι δυνατωτέρους, τινὰς δὲ καὶ διαφορωτέρους τῶν ἐκείνου μαθητῶν, οἷον Πέτρου καὶ Παύλου καὶ τῶν λοιπῶν ἀποστόλων· τούτους δὲ κατὰ μηδένα ἀπολείπεσθαι τοῦ Ἰησοῦ. Τὰς δὲ ψυχὰς αὐτῶν ἐκ τῆς ὑπερκειμένης ἐξουσίας παρούσας, καὶ διὰ τοῦτο ὡσαύτως καταφρονεῖν τῶν κοσμοποιῶν διὰ [τὸ] τῆς αὐτῆς ἠξιῶσθαι δυνάμεως, καὶ αὖθις εἰς τὸ αὐτὸ χωρῆσαι. Εἰ δέ τις ἐκείνου πλέον καταφρονήσειεν τῶν ἐνταῦθα, δύνασθαι διαφορώτερον αὐτοῦ ὑπάρχειν. Τέχνας οὖν μαγικὰς ἐξεργαζόμενοι καὶ ἐπαοιδὰς, φίλτρα τε καὶ χαριτήσια, παρέδρους τε καὶ ὀνειροπόμπους καὶ τὰ λοιπὰ κακουργήματα, φάσκον-

malignationes, dicentes se potestatem habere ad dominandum jam principibus et fabricatoribus hujus mundi: non solum autem, sed et his omnibus, quae in eo sunt facta. Qui et ipsi ad detractionem divini Ecclesiae nominis, quemadmodum et gentes, a Satana praemissi sunt, uti secundum alium et alium modum, quae sunt illorum audientes homines, et putantes omnes nos tales esse, avertant aures suas a praeconio veritatis: aut et videntes quae sunt illorum, omnes nos blasphement, in nullo eis communicantes, neque in doctrina, neque in moribus, neque in quotidiana conversatione. Sed vitam quidem luxuriosam, sententiam autem impiam ad velamen malitiae ipsorum nomine abutuntur, quorum judicium justum est, recipientium dignam suis operibus a Deo retributionem. Et in tantum insania effraenati sunt, uti et omnia quaecunque sunt irreligiosa et impia, in potestate habere operari se dicant. Sola enim humana opinione negotia mala et bona dicunt. Et utique secundum transmigrationes in corpora oportere in omni vita, et in omni actu fieri animas (si non praeoccupans quis in uno adventu omnia agat semel ac pariter, quae non tantum dicere et audire non est fas nobis, sed ne quidem in mentis conceptionem venire, nec credere si apud homines con-

τες ἐξουσίαν ἔχειν πρὸς τὸ κυριεύειν ἤδη τῶν ἀρχόντων καὶ ποιητῶν τοῦδε τοῦ κόσμου, οὐ μὴν ἀλλὰ καὶ τῶν ἐν αὐτῷ ποιημάτων ἁπάντων· οἵτινες καὶ αὐτοὶ εἰς διαβολὴν τοῦ θείου τῆς Ἐκκλησίας ὀνόματος πρὸς τὰ ἔθνη ὑπὸ τοῦ Σατανᾶ προεβλήθησαν, ἵνα κατ᾽ ἄλλον καὶ ἄλλον τρόπον τὰ ἐκείνων ἀκούοντες ἄνθρωποι, καὶ δοκοῦντες ἡμᾶς πάντας τοιούτους ὑπάρχειν, ἀποστρέφωσι τὰς ἀκοὰς αὐτῶν ἀπὸ τοῦ τῆς ἀληθείας κηρύγματος [ἢ καὶ] βλέποντες τὰ ἐκείνων ἅπαντα, ἡμᾶς βλασφημῶσιν (l. βλασφημοῦσιν).

Εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματοῦσθαι φάσκουσι τὰς ψυχάς, ὅσον πάντα τὰ ἁμαρτήματα πληρώσωσιν· ὅταν δὲ μηδὲν λείπῃ, τότε ἐλευθερωθεῖσαν ἀπαλλαγῆναι πρὸς ἐκεῖνον τὸν ὑπεράνω τῶν κοσμοποιῶν ἀγγέλων Θεόν, καὶ οὕτως σωθήσεσθαι πάσας τὰς ψυχάς. Εἴ τινες δὲ φθάσασαι ἐν μιᾷ παρουσίᾳ ἀνεμίγησαν (l. ἀναμιγῆναι) πάσαις ἁμαρτίαις, οὐκέτι

versantes in his quae sunt secundum nos civitates, tale aliquid agitatur), uti, secundum quod scripta eorum dicunt, in omni usu vitae factae animae ipsorum, exeuntes in nihilo adhuc minus habeant.	μετενσωματοῦνται, ἀλλὰ πάντα ὁμοῦ ἀποδοῦσαι τὰ ὀφλήματα ἐλευθερωθήσονται τοῦ μηκέτι γενέσθαι ἐν σώματι.
Ad operandum autem in eo, ne forte propterea quod deest libertati aliqua res, cogantur iterum mitti in corpus, propter hoc dicunt Jesum hanc dixisse parabolam: Cum es cum adversario tuo in via, da operam, ut libereris ab eo, etc. etc. . . .	
Alii vero ex ipsis signant, cauteriantes suos discipulos in posterioribus partibus extantiae dextrae auris. Unde et Marcellina, quae Romam sub Aniceto venit, cum esset hujus doctrinae, multos exterminavit. Gnosticos se autem vocant:	Τούτων τινὲς καὶ καυτηριάζουσι τοὺς ἰδίους μαθητὰς ἐν τοῖς ὀπίσω μέρεσι τοῦ λοβοῦ τοῦ δεξιοῦ ὠτός.
etiam imagines quasdam quidem depictas, quasdam autem et de reliqua materia fabricatas habent, dicentes formam Christi factam a Pilato, illo in tempore quo fuit Jesus cum hominibus. Et has coronant, et proponunt eas cum imaginibus mundi philosophorum, videlicet cum imagine Pythagorae et Platonis et Aristotelis et reliquorum; et reliquam observationem circa eas similiter ut Gentes faciunt.	Καὶ εἰκόνας δὲ κατασκευάζουσι τοῦ Χριστοῦ λέγοντες ὑπὸ Πιλάτου τῷ καιρῷ ἐκείνῳ γενέσθαι.

Diese lange Stelle ist sehr lehrreich. Sie beweist, dass wir mehr Thatsachen, aber weniger Worte bei Hippolyt, als bei Irenaeus haben; auch, dass selbst in den Artikeln, die Hippolyt hauptsächlich dem Irenaeus entnahm, er auf die Hauptquelle zurückging und die Auszüge, die er in seines Vorgängers Werke

fand, ergänzte oder berichtigte. Hiervon haben wir ein sehr schlagendes Beispiel in der Stelle über die Karpokratianische Lehre von der Seelenwanderung. Die Worte bei Irenaeus, welche auf diese Lehre anspielen, und so beginnen: „Ad operandum autem in eo, ne forte cogantur iterum mitti in corpus" u. s. w., sind gänzlich unverständlich, ebenso auch die lange verworrene Periode vorher. Dies fühlte Hippolyt und gab dafür, meiner Meinung nach, nicht einen Satz aus der Karpokratianischen Lehrschrift, aber doch unzweifelhaft den wesentlichen Inhalt dessen, was er dort fand und was Irenaeus durcheinander geworfen hatte. Die Periode, die mit den Worten beginnt: „Εἰς τοσοῦτον δὲ μετενσωματοῦσθαι ἐλευθερωθήσονται τοῦ μηκέτι γενέσθαι ἐν σώματι", macht das Nachfolgende völlig verständlich.

Was aber diese abscheuliche Verdrehung der alten Lehre von der Seelenwanderung betrifft, so kann ich nur sagen, dass, wenn sie aus einem Werke des Karpokrates selbst genommen ist (von dessen persönlicher Unsittlichkeit wir durchaus keinen Beweis haben), sie nur den Theil seiner Lehre darstellen kann, in dem er das tragische Schicksal der unter der tyrannischen Gewalt des Demiurgen stehenden Seelen schildert, die von ihm zur Sünde getrieben werden durch alle Stadien eines Daseins, das nach der alten Lehre des Orients (gegen die sich Aeschylus und der wahrhaft religiöse Geist unter den Hellenen empörte) ein Leben des Fluches war.

XIII. Cerinth, „in der Weisheit der Aegypter aufgezogen" (p. 256, zwölf Linien; vergl. X, 21 und Iren. I, 25). Ich gebe beide Stellen nebeneinander, weil uns dies zu einigen Verbesserungen im Text führen wird.

Irenaeus.	Hippolytus.
Et Cerinthus autem quidam in Asia, non a primo Deo factum esse mundum docuit, sed a virtute quadam valde separata, et distante ab ea principalitate quae est super universa, et ignorante eum qui est super omnia Deum. Jesum autem subjecit, non ex virgine natum (impossibile enim hoc ei visum est); fuisse autem	Κήρινθος δέ τις [καὶ] αὐτὸς Αἰγυπτίων παιδείᾳ ἀσκηθεὶς ἔλεγεν οὐχ ὑπὸ τοῦ πρώτου [Θεοῦ] γεγονέναι τὸν κόσμον, ἀλλ' ὑπὸ δυνάμεώς τινος κεχωρισμένης τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα ἐξουσίας, καὶ ἀγνοούσης τὸν ὑπὲρ πάντα Θεόν. τὸν δὲ Ἰησοῦν ὑπέθετο μὴ ἐκ παρθένου γεγενῆσθαι, γεγονέναι δὲ αὐτὸν ἐξ Ἰωσὴφ καὶ Μαρίας υἱὸν

eum Joseph et Mariae filium, similiter ut reliqui omnes homines, et plus potuisse justitia et prudentia et sapientia ab omnibus. Et post baptismum descendisse in eum, ab ea principalitate quae est super omnia, Christum figura columbae; et tunc annunciasse incognitum Patrem, et virtutes perfecisse; in fine autem revolasse iterum Christum de Jesu, et Jesum passum esse et resurrexisse: Christum autem impassibilem perseverasse, existentem spiritalem.

(t. οἷον), ὁμοίως τοῖς λοιποῖς ἅπασιν ἀνθρώποις, καὶ δικαιότερον γεγονέναι καὶ σοφώτερον. Καὶ μετὰ τὸ βάπτισμα κατελθεῖν εἰς αὐτὸν [ἐκ] τῆς ὑπὲρ τὰ ὅλα αὐθεντίας τὸν Χριστὸν, ἐν εἴδει περιστερᾶς. Καὶ τότε κηρῦξαι τὸν ἄγνωστον (t. γνωστὸν) Πατέρα, καὶ δυνάμεις ἐπιτελέσαι· πρὸς δὲ τῷ τέλει, ἀποπτῆναι (t. ἀποστῆναι) τὸν Χριστὸν ἀπὸ τοῦ Ἰησοῦ (t. Χριστοῦ), καὶ τὸν Ἰησοῦν πεπονθέναι καὶ ἐγηγέρθαι, τὸν δὲ Χριστὸν ἀπαθῆ διαμεμενηκέναι πνευματικὸν (t. πατρικὸν) ὑπάρχοντα.

Bei dieser Gelegenheit will ich Ihnen, lieber Freund, eine Bemerkung mittheilen, die sich mir mehr und mehr aufdrängt, wenn ich die Bedeutung dieses neuentdeckten Werkes für den heutzutage obwaltenden Streit über das Zeitalter des Johanneischen Evangeliums und demzufolge über die ganze Geschichte der hundert Jahre von 70—170 erwäge. Wir haben gesehen, wie es Hippolyt nicht nur unternahm, sondern auch wirklich durchführte, mit nicht geringer Arbeit und den Hülfsquellen, die nur Rom und ein Leben der Forschung daselbst darbieten konnte, eine kritische Uebersicht der Lehrgeschichte der Kirche von ihren ersten Anfängen bis zu seiner eigenen Zeit zu Stande zu bringen. Er versenkte sich in die Tiefen der ersten häretischen Speculationen, die in geschichtlicher Hinsicht dem Irenaeus ein Räthsel geblieben waren, er forschte namentlich der geschichtlichen und chronologischen Reihenfolge dieser Häresien nach, als der erste Chronograph des Abendlandes, und gab in allen Punkten, wo wir ihm nachgehen können, die zuverlässigsten Berichte, die wir besitzen. Wenn nun ein Mann, wie dieser, einen so wichtigen Artikel aus dem Irenaeus herübernimmt, wie den über den Cerinth, ohne Zusatz oder Aenderung, so müssen wir diese Hinübernahme als ein feierliches Siegel betrachten, mit dem er die Wahrheit desselben bestätigen will. Wie dürfen wir also danach die gewöhnlichen Ueberlieferungen über Cerinth noch als mythisch behandeln, die auch Hippolyt den ebionitischen

Meinungen vorausschickt? Können wir das aber nicht, wie dürfen wir dann zweifeln, dass Cerinth zur Zeit des Johannes lebte und dass der Prolog sowie andere bedeutende Stellen des Evangeliums sich nicht auf späte Systeme des zweiten Jahrhunderts, sondern auf die frühesten Theorien des Gnosticismus und Ebionitismus im ersten beziehen? Ohne Zweifel bezieht sich das Evangelium auf Theorien und Speculationen über die Person Jesu von Nazareth, aber auf solche, die unmittelbar nach der Zerstörung Jerusalems auftauchten. Dieses Ereigniss, dessen erschütternder Eindruck einen Wiederhall über den ganzen bewohnten Erdkreis hervorrief, weckte die neugeborene christliche Welt aus dem Schlummer und den Träumen von zukünftigen Schicksalen in einer unbekannten Welt zu dem Bewusstsein von einem welterobernden göttlichen Beruf auf dieser Erde und zu prophetischen Gesichten von neuen Reichen und Nationen, die Christi Geist beherrschen werde. Es brachte eine Krystallisation der schwankenden Elemente des christlichen Cultus und der Gemeindeordnung zu Stande, und setzte alle Tiefen des menschlichen Denkens in Bewegung, um das grosse Räthsel zu lösen von dem Zusammenhange zwischen der geschichtlichen Person Jesu von Nazareth und dem Ursprung und Wesen des menschlichen Geschlechts, von dem Verhältnisse zwischen Geschichte und göttlicher Idee, zwischen der innern und äussern Offenbarung und Eingebung. Wie kann man sich darüber wundern, dass diese Theorien so früh sich bildeten, als es uns berichtet wird? Dass dem wirklich so ist, wissen wir nunmehr zuverlässiger als je, und wir begreifen diese Erscheinung, wenn wir jene Umstände und die grosse Gährung berücksichtigen, in welche der Untergang des Juden- und Heidenthums die Menschheit auf ein oder zwei Jahrhunderte hineingerissen hatte.

Sehen wir auf dies sechste Buch zurück, so finden wir es, meiner Meinung nach, ebenso bedeutsam um seines Inhalts willen in den ersten, als wegen des Zeugnisses für seine Verfasserschaft in den letzten Abschnitten.

Siebentes Buch.

(P. 223—260, 38 Seiten.)

Nachdem ich nunmehr durch hinreichende Gründe Verfasser und Charakter unsers Werkes festgestellt zu haben glaube, werde ich mich im Uebrigen begnügen, eine blosse Liste der Sekten zu geben, der ich anhangsweise nur ein paar Bemerkungen beifügen will.

XIV. Basilides und sein Sohn Isidorus (p. 225—244). — Dies ist wiederum ein selbständig von Hippolyt verfasster Artikel, den er daher auch nach seiner eigenthümlichen Methode ausführt. Nach einer Uebersicht der Aristotelischen Principien, auf denen seiner Meinung nach Basilides sein philosophisches System gegründet hat, wie Valentinus das seinige auf Pythagoras und Plato (p. 225—229), gibt er einen authentischen Bericht über die Meinungen des Basilides aus seinen eigenen Werken und denen seines Sohnes (p. 230—244). Mit dieser Darstellung verglichen, erscheint das Capitel des Irenaeus (I, 23) sehr mager, unvollständig und ungenau. Nach Hippolyt war Basilides sicher ein Aegypter (p. 244). Dies erledigt mehr als eine vielbestrittene und nicht unwichtige Frage.

Diese Sekte gebrauchte angeblich Geheimlehren (λόγοι) des heiligen Matthias, unzweifelhaft dieselben, die Clemens Alexandrinus und Eusebius erwähnen [1]). Die ganze Auseinandersetzung des Basilidianischen Systems scheint mir schlagend die sorgsame

[1]) Clem. Strom. II, 380; III, 43 b; VII, p. 765; Euseb. H. E. III, 25. Siehe Grabe, Spicileg. I, p. 117 f. Er schloss scharfsinniger Weise, dass es eine Basilidianische apokryphische Schrift sei, was Clemens in der That versichert. Der Herausgeber hätte hier nicht Ματθίου in Ματθαίου verändern sollen. Ich möchte den verdorbenen Text: λόγον ὃν ὡς ἴδιον οὗτοι καὶ καινόν τινα καὶ τῶν Ματθίου λόγων κρύφιόν τινα ἐνδιασαφοῦσιν, so ändern: λόγον ὃν ὡς ἴδιον οὗτοι καὶ καινόν τινα ἐκ τῶν Ματθίου λόγων κρυφίων (oder ἀποκρύφων) τινῶν διασαφοῦσιν. Diese λόγοι des Matthias werden (230, 83) λόγοι ἀπόκρυφοι genannt. Sie waren wahrscheinlich kein apokryphisches Evangelium, sondern ein mystisches und philosophisches Lehrbuch, vielleicht die παραδόσεις, die Ueberlieferungen, die unter seinem Namen umherliefen (Grabe I, 1). Das Evangelium der Schule war das Nazaraeische, das Hieronymus ins Lateinische übersetzte, eine Erweiterung auf der Grundlage unsers ersten Evangeliums.

schöne Darstellung desselben bei Neander[1]) zu bestätigen, und ebenso einige scharfsinnige Bemerkungen Gieseler's, dieses sorgfältigen und wahrhaft kritischen Geschichtsforschers. Der edle Charakter der sittlichen Weltanschauung des Basilides, den beide so anschaulich entwickelt haben, ist jetzt authentisch bestätigt durch den bisher unbekannten metaphysischen Unterbau des ganzen Systems, wie er uns hier in gut zusammenhängenden Auszügen erschlossen wird, die etwa neun Zehntel des Artikels, d. h. etwa zwölf Seiten, ausmachen. Der Eckstein des ganzen Systems der metaphysischen Ogdoas und Hebdomas liegt in den Worten (p. 235—236): „Alles hat ein Streben von unten nach oben, vom Schlechtern zum Bessern, und Nichts von dem Bessern ist zu unbeweglich, um hinabzusteigen“[2]). Von den Paulinischen Briefen wird der an die Epheser angeführt. Aber Basilides führt nicht allein (neben dem zweiten Capitel des Lucas) das Johanneische Evangelium[3]) an; es ist auch unverkennbar, dass seine ganze metaphysische Entwickelung ein Versuch ist, mit dem Prolog des Johannes und der Person Christi ein cosmogonisches System zu verbinden. Diese Auszüge sind aber unzweifelhaft älter als der Commentar Heracleon's über den Johannes (der selbst schon unverträglich ist mit Strauss' und Baur's Hypothese über den Ursprung des vierten Evangeliums) und gehören in die Zeit zwischen 120 und 130[4]).

[1]) Kirchengeschichte I, 691—713. Ich wundere mich, wie Neander wegen der Verbesserung einer Stelle eines lateinischen Textes aus dem vierten Jahrhundert, die eine Darstellung des Basilidianischen Systems gibt, in Verlegenheit gewesen sein kann (p. 693. IV, 3): „per *parvulam* divitis et pauperis naturam sine radice indicat.“ Wir müssen offenbar lesen: „per *parabolam* divitis et pauperis, naturam sine radice indicat.“

[2]) Dies muss der Sinn der Worte sein: Σπεύδει πάντα κάτωθεν ἄνω ἀπὸ τῶν χειρόνων ἐπὶ τὰ κρείττονα· οὐδὲν δὲ οὕτως ἀνόητόν ἐστι τῶν τοῖς κρείττοσιν, ἵνα μὴ κατέλθῃ κάτω. Ich lese: οὐδὲν δὲ οὕτως ἀκίνητόν ἐστιν ἐν τοῖς κρείττοσιν, etc.

[3]) p. 232, 64; p. 242, 55.

[4]) Der Text ist voll Fehler und Schwierigkeiten. Pag. 234, 12 lies: τὸ ἀῤῥήτων ἀῤῥητότερον statt: τὸ ἄῤῥητον, ἀῤῥητότερον. Die Schreibart Ἀβρασάξ p. 240, 95 mag richtiger sein als Ἀβράξας. Der unverständliche Satz p. 232, 40—46 ist von Dr. Bernays, den ich wegen der heraklitischen Fragmente auf dies Werk aufmerksam machte, so wiederhergestellt worden: Πάντα οὖν, ὅσα ἐστὶν εἰπεῖν καὶ ἔτι μὴ εὑρόντα παραλιπεῖν, τῷ μέλλοντι (t. ὅσα τῷ μέλλοντι) κόσμῳ γενέσθαι ἀπὸ τοῦ σπέρματος ἔμελλεν ἀρ-

XV. Saturnilus (Saturninus, Iren. I, c. 24), Zeitgenosse des Basilides, lebte zu Antiochia in Syrien und trug ein der Lehre des Menander, der hier offenbar nur gelegentlich erwähnt ist, ähnliches System vor. Irenaeus behandelt den Saturninus vor Basilides. Hippolytus folgt der umgekehrten Ordnung; wahrscheinlich hielt er es für angemessener, Basilides als Haupt einer Schule vor seinen Zeitgenossen zu setzen. Der Artikel selbst aber ist dem Irenaeus entlehnt [p. 244, 245][1]).

XVI. Marcion aus Pontus. — Auch dies ist wieder ein selbständiger Artikel (p. 246—253), aber nicht von derselben Bedeutung wie die über Valentinus und Basilides. Nach einigen dem Sinne nach dem Irenaeus (I, 29) entlehnten Bemerkungen über Marcion gibt unser Verfasser eine Darstellung der Lehre des Empedocles, die von Wichtigkeit ist für die Kritik dieses dichterischen Philosophen und einige neue Verse enthält. Hippolytus versucht natürlich, seiner Lieblingsidee gemäss, Marcion's Sätze, so weit sie wirklich philosophisch sind, auf Empedocles zurückzuführen, wofür er — eine so phantastische Vorstellung dies auch in vieler Hinsicht ist — anführt, dass Marcion ihn oft wörtlich (αὐταῖς λέξεσι, p. 252, 19) abschrieb[2]). Dann gibt er einen kurzen, aber selbständigen Bericht über die Verschlechterung der Marcionitischen Lehre. Die Systeme, die einfach bei dem dualistischen Widerstreit von Gutem und Bösem stehen bleiben, nennt er „die erste und reinste Häresie des Marcion“

μόζειν ἀναγκαίως (t. ἀναγκαίοις) καιροῖς ἰδίοις κατὰ προςθήκην αὐξανομένῳ (t. αὐξανομένου), ὡς ὑπὸ τηλικούτου καὶ τοιούτου Θεοῦ, ὁποῖον οὐκ εἰπεῖν οὐδὲ νοήσει (t. οὐ νοῆσαι) δυνατὴ γέγονε χωρῆσαι ἡ κτίσις, ἀεὶ (t. καὶ) ἐνυπῆρχε τεθησαυρισμένα τῷ σπέρματι. Ἁρμόζειν ist natürlich hier intransitivisch.

[1]) Neander, Kirchengesch. I, 784.

[2]) Die Worte p. 252, wo nach Erwähnung des Apostels Paulus der Evangelist Marcus Μάρκος ὁ κολοβοδάκτυλος (Marcus mit verstümmelten Fingern) genannt wird, bedürfen offenbar einer Verbesserung. Der wahre Text ist aber leicht herzustellen, wenn wir den ganzen Zusammenhang übersehen. Ἐπειδὰν οὖν Μαρκίων ἢ τῶν ἐκείνου κυνῶν τις ὑλακτῇ κατὰ τοῦ δημιουργοῦ τοὺς ἐκ τῆς ἀντιπαραθέσεως ἀγαθοῦ καὶ καλοῦ προφέρων λόγους, δεῖ αὐτοῖς λέγειν ὅτι τούτους οὔτε Παῦλος ὁ ἀπόστολος οὔτε Μάρκος ὁ καλῶν λόγων διδάσκαλος ἀνήγγειλαν. Τούτων γὰρ οὐδὲν ἐν τῷ κατὰ Μάρκον εὐαγγελίῳ γέγραπται. Er nennt Marcus den Lehrer guter Worte (Lehren), statt: Evangelist (was ja dasselbe bedeutet), um Wiederholung zu vermeiden und vielleicht auch wegen des Wortspiels mit λόγοι. Man könnte auch verbessern: ὁ ἀποστολικὸς διδ., der apostolische Lehrer. Es sind viel verdorbenere Stellen in unserm Text, als diese.

(p. 253, 39), zur Unterscheidung von dem System des Prepon, von dem der nächste Artikel handelt.

XVII. Prepon der Assyrier, ein Marcionit oder Schüler des Marcion, der zur Zeit des Hippolyt lebte. Bisher wussten wir nichts von ihm ausser seinem Namen, den Theodoret (I, 25) neben andern Schülern Marcion's in seinem Artikel über Apelles erwähnt. Nun erfahren wir, dass der Marcionit[1]) Prepon eine an Bardesanes den Armenier (p. 253) gerichtete Schrift geschrieben hat, in der er ein drittes Grundprincip, die Gerechtigkeit, aufstellte (τὸ δίκαιον), in dem jüdischen Sinne der Gesetzlichkeit als das Mittlere zwischen Gut und Böse. Aus dem darauf Folgenden ist ersichtlich, dass Marcion in seinen spätern Schriften selbst dieser Ansicht huldigte. Denn Hippolyt geht auf Marcion zurück und gibt uns seine berühmte, wunderliche Erklärung, „dass der Erlöser ohne alle Geburt hinabstieg im funfzehnten Jahre des Tiberius“, mit dem Zusatz: „indem er das Mittlere (μέσον) zwischen Gut und Böse war“. Zur Erläuterung dieses Ausdrucks werden Marcion's eigene Worte citirt: „Wenn er das Mittlere ist, so ist er frei von der Natur des Bösen; der Demiurg aber und seine Geschöpfe sind böse. Eben deshalb stieg Jesus herab ohne Geburt, damit er frei sein möge vom Bösen. Aber er ist auch frei von der Natur des Guten, um das Mittlere zu sein, wie Paulus sagt und wie er selbst (Jesus) erklärt in den Worten: Warum nennt ihr mich gut? Einer ist gut!“

Nachdem hiermit die reine gnostische Schule erschöpft ist, geht Hippolyt durch die Karpokratianer zu den Ebionitischen Häresien über. Er erklärt, dass diese beiden Schulen einander gegenüberstehen (p. 257, 67). Die Stelle für Karpokrates ist treffend gewählt, denn er gehört zu beiden Systemen.

XVIII. Die Ebioniten (Ἐβιωναῖοι), die den wahren Gott als Schöpfer anerkennen, aber die Märchen des Cerinth und Karpokrates über Christum annehmen. Sie leben als Juden, und sagen, sie würden wie Jesus selbst durch das Gesetz gerechtfertigt. Jesus erfüllte das Gesetz, was Niemand vor ihm gethan hatte, und so ward er der Messias; hätte es Jemand vor

[1]) Μαρκιωνίστης τίς Πρέπων Ἀσσύριος. Der Text hat (zu meinem Erstaunen ohne jede kritische Bemerkung) den Unsinn: Μαρκίων, νῆστίς τις Πρ. Ἀσ. Μαρκιονίστης ist das gewöhnliche Wort für Marcionit.

ihm gethan, so würde dieser der Messias geworden sein. Dieser kurze Artikel ist theils aus Irenaeus genommen, theils selbständig. Es ist wichtig, beide Texte zu vergleichen, um die Art zu bemerken, wie Hippolyt einerseits die Darstellung des Irenaeus gekürzt, andererseits die ursprünglichen Berichte erweitert hat.

Irenaeus (I, 26).	Hippolytus (p. 257).
Qui autem dicuntur Ebionaei, consentiunt quidem mundum a Deo factum; ea autem quae sunt erga Dominum similiter (text.: non similiter), ut Cerinthus et Carpocrates opinantur. Solo autem eo quod est secundum Matthaeum Evangelio utuntur, et Apostolum Paulum recusant, apostatam eum legis dicentes. Quae autem sunt prophetica, curiosius exponere nituntur; et circumciduntur ac perseverant in his consuetudinibus, quae sunt secundum legem, et Judaico charactere vitae, uti et Hierosolymam adorent, quasi domus sit Deo.	Ἐβιωναῖοι δὲ ὁμολογοῦσι τὸν κόσμον ὑπὸ τοῦ ὄντως Θεοῦ γεγονέναι· τὰ δὲ περὶ τὸν Χριστὸν ὁμοίως τῷ Κηρίνθῳ καὶ Καρποκράτει μυθεύουσιν. Ἔθεσιν Ἰουδαϊκοῖς ζῶσι, κατὰ νόμον φάσκοντες δικαιοῦσθαι, καὶ τὸν Ἰησοῦν λέγοντες δεδικαιῶσθαι ποιήσαντα τὸν νόμον. διὸ καὶ Χριστὸν τὸν (t. αὐτὸν) τοῦ Θεοῦ ὠνομάσθαι Ἰησοῦν (t. καὶ Ἰησοῦν), ἐπεὶ μηδεὶς τῶν [πρὸ αὐτοῦ] ἐτέλεσε τὸν νόμον· εἰ γὰρ καὶ ἕτερός τις πεποιήκει τὰ ἐν νόμῳ προςτεταγμένα, ἦν ἂν ἐκεῖνος ὁ Χριστός. Δύνασθαι δὲ καὶ ἑαυτοὺς ὁμοίως ποιήσαντας Χριστοὺς γενέσθαι· καὶ γὰρ καὶ αὐτὸν ὁμοίως ἄνθρωπον εἶναι πᾶσι λέγουσιν.

XIX. Theodotus von Byzanz — ein ganz neuer Artikel ebenso wie der folgende. Theodotus erkannte Jesus als Sohn der Jungfrau Maria an, behauptete aber, er habe den Geist bei der Taufe empfangen in Folge seines heiligen und frommen Lebens. Nur einige seiner Schüler sagen, dass Jesus nach der Auferstehung Gott ward.

XX. Theodotus τραπεζίτης (der Wechsler), Haupt der Melchisedekiten, war ursprünglich einfach Schüler des ersten Theodotus, in Folge von Streitigkeiten unter den Theodotianern ward er aber der Stifter eines eigenen Systems. Es wird nicht bestimmt, auf welche Stelle der heiligen Schrift Theodotus der Jüngere seine Theorie über die Beziehung Jesu zu Melchisedek gegründet hat — ob auf den geschichtlichen Bericht in der Genesis, oder auf Psalm **110**, oder zugleich auf diesen Psalm

und die Stelle aus dem Hebräerbriefe. Doch bezweifle ich nicht, dass er den vierten Vers des Psalmes zu Grunde legte: „Du bist ein Priester ewiglich nach der Ordnung des Melchisedek“; und leicht ist zu begreifen, wie ein gnostischer Philosoph von der orientalischen Schule des Valentinus versuchen mochte, auf diesen Vers die Theorie zu gründen, dass Melchisedek die höchste Kraft (δύναμις) war und Christus, als zu seiner Ordnung gehörig, nur sein Abbild (εἰκών), welches letztere Wort ein Kunstausdruck der Schule war, wie die Auszüge aus Theodotus in Clemens „Hypotyposen“ beweisen. Auch Epiphanius verbindet diese Sekte gleichfalls mit den Theodotianern als eine Abtheilung oder einen Zweig derselben, und Theodoret (II, 5, 6) bezeichnet wie unser Verfasser einen andern Theodotus als ihren Stifter.

Unser Artikel fügt hinzu, dass Christus (selber nur das Abbild des Melchisedek) auf Jesus hinabstieg, den diese Sekte gleichfalls nur als Menschen betrachtete.

In dieser letzten Lehre der Theodotianer und Melchisedekiten dürfte der Grund liegen, wesshalb Hippolyt, der vielmehr der genealogischen Ordnung der Häresien, als der streng chronologischen folgt, Cerinth mit den spätern Ebioniten oder die spätere jüdisch-gnostische Schule zwischen Valentinus, Basilides und Marcion auf der einen und den Theodotianern auf der andern Seite stellte. Diese letztern Häresien hatten entweder geradezu einen Theil des Cerinthischen und Ebionitischen Systems angenommen, oder ihre Speculationen entwickelten doch wenigstens einige der darin enthaltenen Keime; vielleicht hatten auch die spätern Ebionitischen Schriftsteller versucht, ihre Lehren mit den tiefen Speculationen des Valentinus zu unterstützen.

So viel im Allgemeinen in Betreff der Artikel über die Theodotianer. Was aber über den jüngern Theodotus und die Melchisedekiten gesagt ist, ist nebenbei sehr wichtig für das Verständniss des Charakters unserer Handschrift. Alles, was sich auf sie bezieht, ist auf etwa acht Linien zusammengefasst (p. 258, l. 79—86). Kein Wort der Widerlegung findet sich in einem Werke, das bei keiner Häresie ohne Erwiederung vorübergehen sollte. Dies ist viel weniger, als was Epiphanius oder Theodoret über sie berichten. Dazu kommt aber noch folgender Umstand: Theodoret's Darstellung ist einem ausdrück-

lich gegen diese Sekte geschriebenen Werke mit dem Titel: „Das kleine Labyrinth“ entnommen, das, wie ich Ihnen mit guten Gründen erweisen kann, ein Werk unsers Hippolytus selbst war. Wie ist es demnach zu erklären, dass dieser Artikel so dürftig ist in einem Werke, das nichts unberührt, nichts ohne Widerlegung lassen sollte? Man kann nicht sagen, Hippolytus hätte gedacht, im ersten Theile seines Werkes über die speculativen Systeme der Heiden sei eine hinreichende Widerlegung enthalten; denn er bezieht sich nicht darauf. Dass wir hier nur einen flüchtigen Auszug haben, geht auch aus dem Satze hervor, der unmittelbar auf die den Melchisedekitischen Meinungen gewidmeten acht Linien folgt. Dieser Satz steht ausser allem Zusammenhange, und was er zu sagen scheint: „dass die Gnostiker verschiedene Meinungen aufstellten und der Verfasser es nicht der Mühe werth hielte, ihre thörichten und gottlosen Lehren zu erörtern“, ist völlig ungehörig an sich selbst und an dieser Stelle, und steht durchaus in keiner Verbindung mit dem Folgenden: „Nicolaus war die Ursache von vielem Bösen in dieser Sekte (welcher?); und darnach schloss sich Cerdo ihnen (welchen?) an und dem Simon.“ Es ist ersichtlich, dass dies Alles sich nicht auf die Gnostiker überhaupt beziehen kann: es muss sich auf diejenigen beziehen, von denen hier die Rede war, auf die Theodotianer. Dies dadurch zu erklären, dass eine durch die Nachlässigkeit des Abschreibers verschuldete Lücke in unserer Handschrift sei, scheint mir im höchsten Grade unwahrscheinlich. Ich betrachte die Stelle daher als einen der vielen Beweise, dass wir nur einen Theil des siebenten Buches in einem flüchtig gemachten Auszuge besitzen. Der ursprüngliche Text muss in diesem Artikel viel über die Theodotianer enthalten haben, was in unserm Auszuge übergangen ist, und muss die Widerlegung ihres Systems umfasst haben, die da mit einem Satze schloss, dessen Anfang wir vor uns haben. Nicolaus ward nach dieser Erörterung als ein solcher erwähnt, der selbst oder dessen Sekte dem gnostischen System Unzüchtigkeit und Unsittlichkeit eingeimpft habe; und schliesslich ward bemerkt, dass Cerdo von den Theodotianern, als einem eigenen Zweige der orientalisch-Valentinianischen Schule, ausgegangen sei.

Ich habe nur insoweit versucht, den Sinn unsers Textes ins Reine zu bringen, als es nöthig ist, um unsern Auszug

überhaupt wieder verständlich zu machen. Ich glaube, dass dies der Zusammenhang des Ganzen war; worauf ich aber hauptsächlich bestehe, das ist, dass ganze Sätze (nicht nur einzelne Worte) in unserm Texte entweder gänzlich fehlen, oder nachlässig ausgezogen sind[1]).

Doch kann ich den Theodotus nicht verlassen, ohne Sie einen Augenblick auf die Bedeutung dieser Stelle für die Ignatianische Frage aufmerksam zu machen. In der längern Uebersetzung der interpolirten Ignatianischen Briefe [in dem an die Trallenser[2])] wird der Name des Theodotus erwähnt. Die chronologische Stellung des Theodotus beruht nun auf zwei in einander greifenden Beziehungen. Erstens erfahren wir in glaubwürdiger Weise von Epiphanius, dass er von Victor (188—198) verdammt wurde, und zweitens ist erweislich, dass Clemens in seiner Lehrschrift „Die Hypotyposen" (um 210) gewisse Auszüge aus den Schriften des Theodotus mit seinen Bemerkungen und gelegentlichen Widerlegungen gab. Der Titel dieses Werkes des Clemens lautet: „Auszüge aus dem Theodotus und der sogenannten orientalischen Schule (Ἀνατολικὴ διδασκαλία) um die Zeit des Valentinus". Die letzten Worte gehören offenbar nicht zu dem ursprünglichen Titel, sondern sind zur Erklärung beigefügt, wie es die ungeschickte Art, mit der sie ans Ende gesetzt sind, hinreichend beweist. Die Zeit des Valentinus be-

[1]) Der Text lautet gegenwärtig, nach dem dürftigen Bericht von den Melchisedekianern, folgendermassen: Γνωστικῶν δὲ διάφοροι γνῶμαι, ὧν οὐκ ἄξιον καταριθμεῖν τὰς φλυάρους δόξας ἐκρίναμεν οὔσας πολλὰς ἀλόγους τε καὶ βλασφημίας γεμούσας, ὧν πάνυ σεμνότερον περὶ τὸ θεῖον οἱ φιλοσοφήσαντες ἀφ' Ἑλλήνων ἠνέχθησαν. Πολλῆς δὲ αὐτῶν συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, εἷς τῶν ἑπτὰ εἰς διακονίαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων καταστασθεὶς, ὃς ἀποστὰς τῆς κατ' εὐθεῖαν διδασκαλίας, ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ γνώσεως, οὗ τοὺς μαθητὰς ἐνυβρίζοντας τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννης ἤλεγχε πορνεύοντας καὶ εἰδωλόθυτα ἐσθίοντας. Ich möchte den Sinn des Anfangs dieser Stelle so verbessern: Περὶ δὲ τὸ θεῖον διάφοροι τούτων τῶν Γνωστικῶν αἱ γνῶμαι. Das Uebrige mag vielleicht einfach dadurch zurechtgebracht werden, dass man liest: πρὸς τὸ θεῖον οἱ φιλοσ. statt περὶ τὸ θεῖον. Der Sinn ist: die griechischen Philosophen haben sich der Gottheit mit mehr Ehrfurcht genaht, vgl. p. 4, l. 81—88: Τὰ δόξαντα τοῖς Ἑλλήνων φιλοσόφοις ὄντα τούτων παλαιότερα καὶ πρὸς τὸ θεῖον σεμνότερα. Was die folgende Periode betrifft, so lese ich: Πολλῆς δὲ αὐτοῖς συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, etc. Σύστασις ist im Sinne von συνάθροισμα zu nehmen.

[2]) Cureton, Corpus Ignatianum.

zeichnet das dritte und vierte Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts, d. h. die Zeit von 120—140. Es ist also offenbar, dass, da ohne Widerspruch Theodotus später als Valentinus angenommen wird, wir ihn nicht vor 140 setzen können. Aus der Stelle aber, die Hippolyt ihm unmittelbar nach den Ebioniten gibt — Cerdo, der um das Jahr 130 in Rom blühte, ist nach ihm gesetzt, insofern er ein neues, weder Valentinianisches, noch Ebionitisches Element darstellt — bin ich geneigt zu schliessen, dass Theodotus nicht lange nach dem Jahre 150 lebte, welches die ihm auf dem eben angeführten Titel des Werkes von Clemens gegebene Zeit rechtfertigt.

XXI. Nicolaus, der Vater der Nicolaiten. — Hippolyt hält ihn für den Nicolaus der Apostelgeschichte, einen der sieben Diakonen. Sie wissen, dass dies seit alter Zeit ein sehr bestrittener Punkt ist. Bemerkenswerth aber ist es, dass Theodoret neben Irenaeus und Origenes ausdrücklich „den Bischof und Märtyrer Hippolytus“ unter den Schriftstellern nennt, die da behaupteten, dass der Nicolaus der Apostelgeschichte die ärgerliche Häresie der Nicolaiten hervorgerufen habe, und aus Photius wissen wir (I, 232), dass Stephanus Gobarus, der Monophysit, Hippolyt und Epiphanius (der es dem Hippolyt nachgeschrieben haben muss) als diejenigen Schriftsteller nennt, die dieser Meinung wären. Wäre die Verfasserschaft des Hippolytus nicht schon so fest begründet, so würde auch dies doppelte Zeugniss zu ihren Gunsten angeführt werden können.

Der wesentliche Inhalt der Artikel ist derselbe, wie die folgende Vergleichung zeigt:

Irenaeus *adv. Haer.* I, 27.	Hippolytus (p. 258, 90).
Nicolaitae autem magistrum quidem habent Nicolaum, unum ex VII qui primi ad Diaconiam ab Apostolis ordinati sunt: qui indiscrete vivunt.	Πολλοῖς δ' αὖ τῶν συστάσεως κακῶν αἴτιος γεγένηται Νικόλαος, εἷς τῶν ἑπτὰ εἰς διακονίαν ὑπὸ τῶν ἀποστόλων κατασταθεὶς, ὃς ἀποστὰς τῆς κατ' εὐθεῖαν διδασκαλίας, ἐδίδασκεν ἀδιαφορίαν βίου τε καὶ βρώσεως· οὗ τοὺς μαθητὰς ἐνυβρίζοντας τὸ ἅγιον Πνεῦμα διὰ τῆς Ἀποκαλύψεως Ἰωάννης ἤλεγχε πορ-
Plenissime autem per Joannis Apocalypsin manifestantur qui sint, nullam differentiam esse docentes in moechando et idolothyton edere. Quapropter dixit et de iis sermo: „Sed hoc	

habes quod odisti opera Nicolaitarum, quae et ego odi.“

νεύοντας καὶ εἰδωλόϑυτα ἐσϑίοντας.

[Der Text hat βίου τε καὶ γνώσεως, was aber keinen Sinn gibt. Βρῶσις ist eine Anspielung auf βρῶσις τῶν εἰδωλοϑύτων (I. Cor. VIII, 5), wie βίος auf πορνεία.]

XXII. Cerdo leitete sein System, nach Hippolytus, „von jenen (womit, wie wir gesehen haben, nicht die Nicolaiten, sondern die Theodotianer oder die spätere orientalische Schule gemeint sind) und von Simon“ ab. Der Gott Mosis und der Propheten war nach ihm verschieden von dem Vater Jesu Christi, der da der verborgene und gute Gott war, während der Gott des alten Testaments der offenbare und streng gerechte Gott war, ein Gedanke, den, wie unser Verfasser sagt, Marcion aufnahm und durch sein grosses Werk unterstützte, wie es auch sein Schüler Lucian that. (Epiph. Haer. 23, 24.) Die letzten Worte gehören unserm Verfasser, der erste Theil des Artikels (fünf Linien) ist buchstäblich aus dem Irenaeus abgeschrieben (I, 28); endlich die Worte über Marcion sind dem Sinne nach übereinstimmend mit denen, die den Artikel über ihn bei Irenaeus eröffnen (I, 29). Die folgende Vergleichung macht dies noch klarer.

Irenaeus *adv. Haer.* I, 28.	Hippolytus (p. 259, 1).
Et Cerdon autem quidem ab iis qui sunt erga Simonem occasionem accipiens, cum venisset Romam sub Hygino, qui nonum locum Episcopatus per successionem ab Apostolis habuit, docuit eum qui a Lege et Prophetis annuntiatus sit Deus, non esse Patrem Domini nostri Christi Jesu. Hunc enim cognosci, illum autem ignorari: et alterum quidem justum, alterum autem bonum esse.	Κέρδων δέ τις καὶ αὐτὸς ἀφορμὰς ὁμοίως παρὰ τούτων λαβὼν καὶ Σίμωνος, λέγει τὸν ὑπὸ Μωσέως καὶ προφητῶν Θεὸν κεκηρυγμένον μὴ εἶναι πατέρα Ἰησοῦ Χριστοῦ. Τοῦτον μὲν γὰρ ἐγνῶσϑαι, τὸν δὲ τοῦ Χριστοῦ πατέρα εἶναι ἄγνωστον· καὶ τὸν μὲν εἶναι δίκαιον, τὸν δὲ ἀγαϑόν.

I, 29. Succedens autem ei Marcion Ponticus, adampliavit doctrinam, impudorate blasphemans eum qui a Lege et Prophetis annuntiatus est Deus, malorum factorem, et bellorum concupiscentem, et inconstantem quoque sententia, et contrarium sibi ipsum dicens.	Τούτου δὲ τὸ δόγμα ἐκράτυνε Μαρκίων, τάς τε Ἀντιπαραθέσεις[1]) ἐπιχειρήσας, καὶ ὅσα αὐτῷ ἔδοξεν εἰς τὸν τῶν ἁπάντων δημιουργὸν δυςφημήσας.

Irenaeus behandelt den Marcion nach Cerdo. Unser Verfasser hat den Artikel über Marcion schon vorweggenommen, wo er über die leitenden Häresiarchen des Gnosticismus sprach, und erwähnt hier offenbar Marcion und seinen Schüler Lucianus nur als einen Uebergang zu einem jüngern Lehrer derselben Schule, von dem Irenaeus gar nicht spricht, vielleicht, weil er erst nach ihm lebte.

XXIII. Apelles, „der diesen nachfolgte" (dem Cerdo, Marcion, Lucianus). — Er ging in derselben Richtung weiter, indem er neben dem gerechten Demiurgos den feurigen Gott (πύρινος) aufstellt, der zu Moses sprach[2]), und als den vierten den Urheber des Bösen. Alle drei waren ihm Engel. Aus den Evangelien und den Paulinischen Briefen wählte er aus, was ihm gefiel. Den Aussprüchen einer Hellseherin, die zu seiner Sekte gehörte, der Philumena, schrieb er prophetische Bedeutung zu. — Diese Darstellung des Apelles scheint in mancher Hinsicht strenger, als die Rhodon, Tatian's Schüler und ein Gegner der Marcioniten, in einem bei Eusebius (H. E. V, 13) aufbewahrten Bruchstück von ihm gab, das etwa fünfundzwanzig Jahre vor der Zeit unsers Verfassers geschrieben ward. Nach Rhodon erkannte Apelles nur ein erstes Princip an. Hippolyt sagt, sein System habe darin mit dem des Marcion übereingestimmt. Die Hellseherin Philumena wird auch von Rhodon erwähnt.

[1]) Ich bin der Meinung, dass Ἀντιπαραθέσεις der genauere Titel des berühmten Werkes Marcion's ist, das Tertullian *Antitheses* nennt, oder dass es einen Theil desselben bezeichnet.

[2]) Vgl. auch Deut. IV, 24. Wir haben gesehen, dass Simon Magus seine Lehre auf diese Stelle gründete, indem er sie (ebenso wie Valentinus p. 191, 10) in dem Sinne nahm, als solle damit gesagt werden, der Name Gottes sei Feuer (אֵשׁ). Aus Rawlinson's Schrift ersehe ich, dass

Hier beschliesst der Verfasser sein siebentes Buch, um zu den Doketen überzugehen. Wir haben also im siebenten Buche zunächst eine Fortsetzung der Gnostiker, die ihr System, wie die Valentinianer, von Simon dem Gittiten ableiteten; dann die Ebionitischen Sekten oder alle diejenigen, die Christum einfach als Menschen betrachteten und mehr oder weniger judaisirten; endlich diejenigen, die diese verschiedenen Systeme mit einander vermengten, deren Schluss Apelles bildet. Einige dieser Artikel aber besitzen wir nur in der Gestalt flüchtiger Auszüge.

Achtes Buch.

(P. 261—277, nur 17 Seiten.)

Das achte Buch enthält sieben Artikel, von denen nur einer, der über Tatian, aus Irenaeus abgeschrieben ist, ein anderer eben so kurzer dem Sinne nach mit dem entsprechenden Artikel des Irenaeus übereinstimmt, der über die Enkratiten; die andern fünf sind ganz neu, von Irenaeus gar nicht berührt, und beziehen sich an einigen Stellen auf Meinungen, die jünger sind als sein Werk über die Häresien. Ein Artikel über den Araber Monoïmus gibt uns ein fast ganz unbekanntes System. Das ganze Buch ist sehr kurz und enthält nur siebzehn Seiten. Dies ist nur dadurch zu erklären, dass wir nicht den ganzen Text, sondern nur einen Abriss besitzen, und noch dazu einen nicht sehr sorgfältig gemachten.

XXIV. Die Doketen. — Dieser Name, der von andern Schriftstellern in sehr allgemeiner und unbestimmter Weise gebraucht war, von Serapion (Euseb. VI, 12) bis zu Hieronymus und Theodoret hinab (Divin. Script. c. 12. Opp. IV, 1142), wird hier einer besondern Sekte gegeben, die ihn sich selbst beilegte (p. 262, 28). Der merkwürdige Artikel nimmt sieben von den siebzehn Seiten ein und ist voll eigenthümlicher Auszüge aus ihrer Lehrschrift (p. 263—268) mit vielem neuen Ma-

der babylonische Name in den Keilinschriften (יִן, jav) wirklich Feuer bedeutet.

terial. Sie hatten ein auf die Zahlen von eins bis zehn gegründetes eigenthümliches System, wie das ägyptische, von dem unser Verfasser in seinem vierten Buche[1]) handelt (p. 77—79). Die doketische Christologie ist nicht allein sehr eigenthümlich, sondern zeigt auch deutlich das Zeitalter, in das sie gehört. Sie setzen die ganze Valentinianische Schule voraus. Mit Hülfe dieses Artikels möchte auch auf die Bruchstücke des nach Petrus benannten Evangeliums einiges Licht fallen.

XXV. Monoïmus, ein Araber, Verfasser eines Briefes an Theophrastus (p. 272), ein, abgesehen von zwei Zeilen bei Theodoret (Haer. 98), bisher ganz unbekannter Mann. Vier von den $4\frac{1}{2}$ Seiten, die Hippolyt über ihn hat, sind buchstäbliche Auszüge aus ihm. Er sagte nach Hippolytus: Der Mensch war das All (ἄνθρωπον εἶναι τὸ πᾶν) und das Princip aller Dinge (ἀρχὴ τῶν ὅλων). Sein System ist eine echt orientalische Mischung gnostischer Speculation, und geht in fortschreitenden Entfaltungen aus der Einheit hervor. Aber es ist mit einer mythischen Anwendung Pythagoreischer Zahlenspeculationen und, wie Hippolyt sagt (p. 272), der Aristotelischen Kategorien versetzt. In den Auszügen finden wir den Pentateuch und den

[1]) In diesem höchst merkwürdigen Artikel über die altägyptische Zahlenmetaphysik ist es unmöglich, das im Y-king enthaltene chinesische System zu verkennen. In demselben kommt ein in seiner gegenwärtigen Gestalt völlig unverständlicher Satz vor. Nachdem der Verfasser erklärt hat, wie durch Addition ihrer selbst die Einheit die Zweiheit, Dreiheit, Vierheit und endlich die Zehnheit erzeugt, fährt er fort (p. 78, 3): Τῆς δὲ μονάδος κατὰ τὴν ἀδιαίρετον σύγκρισιν συγγενεῖς ἀριθμοὶ παραλαμβάνονται γ', ε', ζ', θ' (3, 5, 7, 9). Ἐστὶ δὲ καὶ ἑτέρου ἀριθμοῦ συγγένεια πρὸς τὴν μονάδα, φυσικωτέρα κατὰ τὴν τοῦ ἑξακύκλου ἕλικος πραγματείαν, τῆς δυάδος κατὰ τὴν ἄρτιον θέσιν τῶν ἀριθμῶν καὶ διαίρεσιν. Der Herausgeber schlägt vor, zu verbessern: τῆς ἑξακ. ἕλ. Ich lese: τὴν τοῦ ἑξακύκλου ὑλικοῦ πραγματείαν, ἡ τῆς δυάδος, etc. Diese Worte spielen auf das göttliche Hexaëmeron, die sechs Tage der Schöpfung, an, und ich glaube, ihr Sinn ist dieser: Die Zweiheit ist für die philosophische Behandlung der sechs Schöpfungstage der materiellen Schöpfung besser zu gebrauchen. Denn ohne von der Zweiheit auszugehen, kann der Philosoph, beständig mit Addition von Zweiheiten fortschreitend (2+2+2), indem er versucht, den Bericht von den sechs Schöpfungstagen metaphysisch zu erklären, nicht zu der Zahl sechs als einem festen Punkte kommen. Aber drei mal zwei ist sechs. Wären unsere Bruchstücke aus dem Commentar des Hippolytus über das Hexaëmeron nicht so höchst dürftig, so würden wir wahrscheinlich im Stande sein, diese Erklärung mit der von ihm selbst angewandten Methode zu belegen.

Colosserbrief angeführt, wobei jedes Wort seinem natürlichen Sinne entfremdet ist, um zu den Träumen des Autors zu passen. Sein ethisches System scheint eine kühne Ausführung des ersten oben erwähnten Satzes: „Lass ab, Gott, Natur, und was dahin gehört, zu suchen, suche dich aus dir selbst und sprich: Mein Gott ist mein Geist, mein Denken, meine Seele, mein Leib, und du wirst dich finden in dir als das Eine und das Viele.

XXVI. Tatian, der Schüler Justin's des Märtyrers. — Ueber seine Meinungen haben wir nur fünf Zeilen, die fast buchstäblich dem Irenaeus nachgeschrieben sind (p. 273. 52—56. Iren. I, 31), nachdem er seine Einleitung in gedrängterer Form wiedergegeben hat. Folgende Zusammenstellung dieser fünf Linien zeigt die Einerleiheit und gibt einer verdorbenen Stelle in unserm Texte Sinn:

Irenaeus (I, 31).	Hippolytus.
(Τατιανὸς) Ἰουστίνου ἀκροατὴς γεγονὼς ἐφόσον μὲν συνῆν ἐκείνῳ οὐδὲν ἐξέφηνε τοιοῦτον· μετὰ δὲ τὴν ἐκείνου μαρτυρίαν ἀποστὰς τῆς ἐκκλησίας οἰήματι διδασκάλου ἐπαρθεὶς, καὶ τυφωθεὶς ὡς διαφέρων τῶν λοίπων, ἴδιον χαρακτῆρα διδασκαλείου συνεστήσατο,	Τατιανὸς δὲ καὶ αὐτὸς γενόμενος μαθητὴς Ἰουστίνου τοῦ μάρτυρος, οὐχ ὅμοια τῷ διδασκάλῳ ἐφρόνησεν, ἀλλὰ καινά τινα ἐπιχειρήσας ἔφη
αἰῶνάς τινας ἀοράτους ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσας· τὸν γάμον τε φθορὰν καὶ πορνείαν παραπλησίως Μαρκίωνι καὶ Σατορνίνῳ ἀναγορεύσας· τῇ δὲ τοῦ Ἀδὰμ σωτηρίᾳ παρ' ἑαυτοῦ τὴν ἀντιλογίαν (l. αἰτιολογίαν) ποιησάμενος.	αἰῶνάς τινας παρὰ τοὺς (l. ἀοράτους) ὁμοίως τοῖς ἀπὸ Οὐαλεντίνου μυθολογήσασι (l. μυθολογήσας). Γάμον δὲ φθορὰν εἶναι παραπλησίως Μαρκίωνι λέγει. Τὸν δὲ Ἀδὰμ φάσκει μὴ σώζεσθαι, διὰ τὸ ἀρχηγὸν παρακοῆς γεγονέναι.

XXVII. Hermogenes: nur eine Seite, die aber Mancherlei enthält zur Erläuterung dessen, was wir über diesen karthaginiensischen Maler von seinem gleichzeitigen Landsmann und Gegner Tertullian wissen *(Adv. Hermogenem)* und aus Theodoret (I, 19). Er sagte: Gott hat Alles aus einer mit sich selbst gleich ewigen unerschaffenen Materie geschaffen; Gott bewältigte sie und schuf Ordnung aus ihrer Verwirrung; doch aber blieb ein ordnungsloser Rest (ἄκοσμος). Was davon eigenthümlich

ist, bemerkt Hippolyt, ist viel besser von Plato gesagt worden in einem dem Sokrates in den Mund gelegten Mythus. Was Christus betrifft, so erkannte ihn Hermogenes als den Sohn der Jungfrau an und glaubte an seine Auferstehung: er wäre zum Himmel aufgestiegen und hätte seinen Leib in der Sonne gelassen, ein Gedanke, den er abenteuerlicher Weise mit den Worten aus Ps. 19, 4 unterstützte, wie Clemens in seinen „Hypotyposen" auch ausdrücklich bemerkt, dass dies die Erklärung des Hermogenes sei (*Eclogae prophet.* §. 56). Neander, dessen Artikel über Hermogenes in jeder Hinsicht bewundernswürdig ist (I, 973—978), dachte wahrscheinlich nicht an jene Stelle bei Clemens, als er dieselbe Erklärung als eigene Vermuthung hinstellte (I, 978. Note 1).

XXVIII. Die Quartodecimaner, d. h. diejenigen, die um Mitte und Ende des zweiten Jahrhunderts darauf bestanden, Ostern immer am vierzehnten Tage des ersten Monats nach der Tag- und Nachtgleiche zu feiern, ohne dabei auf den Wochentag Rücksicht zu nehmen.

Dieser selbständige, aber kurze Artikel wird in gewisser Hinsicht der bedeutendste des ganzen Werkes, insoweit es sich um die Verfasserschaft desselben handelt. Die daraus angeführten Worte befinden sich nicht in unserm Texte. Auf den ersten Blick erscheint das höchst bedenklich. Denn wenn wir die Echtheit der Anführung zugeben, so scheint es, müssen wir die Einerleiheit unsers Werkes mit dem dort angeführten aufgeben. Allein ich behaupte, dass diesem Scheine zum Trotz gerade diese Anführung ein Beweis für die Einerleiheit des Werkes ist. Denn ich kann nachweisen, dass wir in unserm Buche fast buchstäblich den vom Bischof Petrus angezogenen Text besitzen. Der abweichende Wortlaut aber ist ein neuer Beweis dafür, dass wir in vielen Artikeln des sechsten, siebenten und achten Buches nur einen Auszug von dem Werke des Hippolyt besitzen. Diese Meinung wurde mir wahrscheinlich durch die Unvollständigkeit mancher anderer Artikel; hier nun wird das, was fehlt, um dem Text einen Sinn und der Beweisführung den rechten Zusammenhang zu geben, gerade durch jene Anführung des vollständigen Textes ergänzt.

Da diese Stelle von so grosser Wichtigkeit ist, so muss ich Ihnen zunächst den ganzen Artikel geben, wie wir ihn hier lesen, und dann die Anführung des Bischofs Petrus von Alexandria:

„Einige Andere, streitsüchtig von Natur, beschränkt von Erkenntniss und kampflustig von Charakter, behaupten, man müsse Ostern am vierzehnten Tage des ersten Monats halten, dem Befehl des Gesetzes gemäss, auf welchen Tag es auch fallen möge, indem sie fürchten, was im Gesetz geschrieben ist: „Verflucht ist, wer nicht hält, was geboten ist", ohne zu bemerken, dass das Gesetz den Juden gegeben worden, die das wahre Passahlamm schlachten sollten, das da auf die Heiden übergegangen ist, im Glauben allein empfangen, und nicht mehr nach dem Buchstaben gefeiert. Indem sie nur auf diesen Einen Befehl sehen, verlieren sie ganz aus den Augen, was der Apostel sagt (Gal. V, 3): „Ich bezeuge abermals einem Jeden, der sich beschneiden lässt, dass er noch das ganze Gesetz schuldig ist zu thun." Im Uebrigen stimmen diese Leute mit Allem überein, was der Kirche von den Aposteln überliefert worden ist."

Der Text der Anführung bei Petrus von Alexandria, wie sie uns in der Einleitung zum *„Chronicon Paschale"* erhalten ist, lautet so:

„Hippolytus, der Zeuge der Religion, der Bischof in dem sogenannten Portus bei Rom war, hat buchstäblich in seiner Abhandlung gegen die Häresien so geschrieben: „Ich sehe deshalb, dass bei dieser Sache die Streitsucht sich einmischt. Denn er (der Gegner, der Quartodecimaner) sagt so: „Christus feierte das Passah genau an diesem Tage und starb danach; ich muss also thun, wie der Herr that." Aber er ist im Irrthum, indem er nicht weiss, dass Christus, als er litt, das Passahmahl nicht nach dem Gesetze ass. Denn er war das Passah, das vorher verkündigt worden war und an dem bestimmten Tage in Erfüllung ging."

Ueber den Sinn dieser Stelle oder einer andern aus Hippolyt's: „Abhandlung über das Passah", die Petrus damit verbindet, kann kein Zweifel sein. Hippolytus und Petrus behaupteten beide, die Quartodecimaner hätten von Grund aus Unrecht, denn Christus selbst habe das Passahmahl nicht an dem gesetzlich bestimmten Tage gegessen, aus dem einfachen Grunde, weil, nach dem wahren geschichtlichen Bericht des Johannes und der Ueberlieferung der Väter, Christus am vierzehnten Tage des Monats den Tod erlitt, und deshalb gegessen hatte, nicht aber das Passahlamm.

Deshalb hatte das mosaische Gebot nur für seine Zeit Gül-

tigkeit, bis zum Tode Christi, und dies war auch vollkommen richtig; denn damals hörte das Zeichen auf, da das wahre Passahlamm geopfert war.

Wir haben also zwei Beweisführungen, die eine, die wir in unserm jetzigen Texte lesen, und diejenige, die Petrus anführt. Die eine begnügt sich damit, einfach den Buchstaben des Gesetzes, auf das sie sich berufen, den Quartodecimanern zurückzugeben, da sie, wenn sie auf diesem Buchstaben bestehen wollten, jeden Titel des Gesetzes beobachten müssten, obwohl sie Christen wären. Das ist eine ganz gesunde und apostolische Beweisführung, die, nebenbei gesagt, auch in unsern Tagen gegen verschiedene Arten judaisirender Häresien um uns herum gute Dienste thun könnte; aber sicherlich erledigt sie für sich allein die Frage nicht. Die armen Quartodecimaner konnten, wenn man ihnen mit diesem Grunde zu Leibe rückte, erwidern: „Damit sind wir ganz einverstanden, wenn ihr uns nur beweist, dass, was wir thun, Unrecht ist. Aber die einfache Thatsache, dass wir nicht gebunden sind, das ganze Gesetz zu halten, beweist noch nicht, dass wir Unrecht thun, wenn wir es in diesem Punkte halten.“ Diese natürliche Entgegnung musste dann die zweite Beweisführung hervorrufen: „Allerdings habt ihr in diesem besondern Punkte Unrecht; Christi eignes Verfahren beweist, dass dies Gesetz aufhörte, bindende Kraft zu haben, als er dem Tode entgegenging. Damals ass er nicht das vorbildliche Passahlamm, denn er war selber das wahrhaftige. Und darum starb er an dem Tage, an dem die Juden Abends ihr Passahlamm assen.“ Hierzu gehörte denn natürlich die Erklärung, dass dies keine Gesetzverletzung, vielmehr im Gegentheil des Gesetzes Erfüllung war; denn da das Wesen erschien, verschwand der Schatten.

Unser Text enthält ausdrücklich nur den ersten Beweis, aber auf den zweiten ist bestimmt hingedeutet durch einen Satz, der mit einer dem Charakter unseres Buches und Verfassers ganz entsprechenden Wendung schliesst und eine Nachahmung jener auffallenden Stelle im ersten Briefe an den Timotheus ist (III, 16): „Der da ist geoffenbaret im Fleisch, gerechtfertigt im Geist, erschienen den Engeln, g e p r e d i g t d e n H e i d e n, g e g l a u b t v o n d e r W e l t, aufgenommen in die Herrlichkeit.“ Nun müssen wir bedenken, dass Hippolytus hier recht eigentlich auf seinem Grund und Boden ist, dass er diesen Punkt viele Jahre lang,

mehr als irgend einer seiner Zeitgenossen, erörtert hatte, und dass er für denselben der erste Gewährsmann seiner Zeit ist. Von allen Streitigkeiten der Welt hatte keine den Hippolyt mehr in Anspruch genommen als diese. Sein Ostercyclus ist als sein glorreichstes Denkmal und Hinterlassenschaft auf der Cathedra abgebildet, auf der das ihm wahrscheinlich hundert Jahre nach seinem Tode errichtete Standbild sitzt, seine berühmte „Abhandlung über das Passah" ist auf diesem Denkmal genannt, und sein gelehrter alexandrinischer College beruft sich darauf etwa siebenzig Jahre später. Wie können wir also annehmen, Hippolytus habe diesen Gegenstand so nachlässig und dürftig in einem Buche behandelt, auf das er, wie er beständig versichert, so viel Zeit und Eifer verwendet hat? Wir können demnach nicht nur zeigen, dass unser Buch den Sinn des Artikels enthält, den Petrus von Alexandria aus der Schrift des Hippolytus „Gegen alle Häresien" anführt, sondern auch, dass, was wir darin lesen, nur ein nachlässiger Auszug aus dem ursprünglichen Werke sein kann. Vergleichen Sie nur die Worte im Anfange unsers Artikels: Ἕτεροι δέ τινες φιλόνεικοι τὴν φύσιν, ἰδιῶται τὴν γνῶσιν, und die Worte in Petrus Anführung: Ὁρῶ μὲν οὖν ὅτι φιλονεικίας τὸ ἔργον. Diese letzteren Worte dürfen zwar nicht so aufgefasst werden, als hätten sie der Stelle entsprochen, wo es bei uns heisst: ihre Streitsucht (φιλονεικία) sei ein charakteristisches Merkmal der Sekte; vielmehr beziehen sie sich offenbar auf die Worte, mit denen unser Artikel beginnt, die also den vom Bischof Petrus angeführten Worten unmittelbar vorausgegangen sein müssen: „Ich sehe daher, dass bei dieser Sache sich Streitsucht einmischt." So werden wir zu demselben Schluss getrieben, zu dem wir auch im siebenten Buche kamen: unsere Handschrift hat keine Lücke an der Stelle; aber in diesem Artikel, und vermuthlich auch in vielen andern Stellen, wo der Text nicht klar ist und etwas zu fehlen scheint, haben wir das ursprüngliche Werk des Hippolyt in einer abgekürzten, und noch dazu sehr ungeschickt und sorglos abgekürzten Gestalt. Ich habe schon bemerkt, wie kurz das gegenwärtige Buch ist und wie dürftig manche Artikel im sechsten, und noch mehr im siebenten Buche sind.

So wird, was auf den ersten Blick ein Stein des Anstosses scheinen könnte, zu einem merkwürdigen, schlagenden Zeugniss für die Verfasserschaft des Hippolyt. Wir können dieselbe aus

einer Anführung erweisen, die, wiewohl sie sich nicht in unserm Texte findet, doch erforderlich ist, um den Text deutlich zu machen und ihm irgend eine Beweiskraft zu verleihen. Wir haben dieselbe Beweisführung, denselben Sinn, wiewohl nicht dieselben Worte.

XXIX. Die Montanisten (Epiph. Haer. 28. Theodotus III, 3), oder, wie sie hier genannt werden, die Phrygier (Φρύγες). — Sie führten ihre Entstehung auf einen Mann, Namens Montanus, zurück und wurden durch zwei Weiber, ihre Prophetinnen [Hellseherinnen][1]), Namens Priscilla und Maximilla, betrogen, die, wie sie behaupteten, mancherlei vermöge des in ihnen wirkenden Paraklets (τὸ Παρακλήτου πνεῦμα) besser sahen, als Christus selbst. Einige unter ihnen, fügt er hinzu, theilen die Häresie der Noëtianer und behaupten, der Vater selbst habe sich der Geburt, dem Leiden und dem Tode unterzogen. Bemerkenswerth ist es, dass Hippolytus Nichts von den abscheulichen Mysterien und den greulichen Kinderopfern sagt, deren Epiphanius Einige von dieser Sekte beschuldigt. Theodoret fügt in Bezug auf diese Beschuldigung hinzu, dass Andere dies für Verläumdung erklärten, wie es das denn auch höchst wahrscheinlich war, wiewohl Phrygien immer der Schauplatz orgiastischer Mysterien und wahnsinniger Greuel gewesen zu sein scheint.

Hippolyt mag diese Beschuldigung gar nicht gekannt oder sie nicht der Widerlegung werth geachtet haben. Aber der ganze Artikel ist sehr dürftig, und ist er kein Auszug, so würde er sicherlich ein Beweis sein, dass er vergessen hatte, was er zu thun versprochen, und was ausgeführt zu haben, er am Schlusse sich rühmt. Unser Artikel übergeht mit Stillschweigen die Behauptungen der Montanisten über den heiligen Geist und die Sacramente, über ihr Verbot der zweiten Ehe und ähnliche auffallende Charakterzüge, und erwähnt als ihre Irrthümer nur ihre neuersonnenen Fasttage und Feste, die Gebote jener Wei-

[1]) Dass das Ganze ein gewöhnlicher magnetischer Vorgang war, scheint mir aus Montanus eigenen Worten über sich selbst hervorzugehen (Epiph. Haer. 28. §. 4. p. 405): „Sieh, der Mensch ist wie eine Leier, und ich spiele auf ihm (wörtlich: umfliege ihn) wie das Plectron. Der Mensch schläft und ich wache. Siehe, der Herr ist's, der die Herzen der Menschen entrückt („Ekstase") und den Menschen Herzen gibt (sie wieder ins Bewusstsein bringt)."

ber über Halbfasten und Rettigessen[1]), und beschliesst dann sehr selbstgefällig seinen dürren Bericht in zwanzig Zeilen, die keine einzige Anführung aus ihren Lehrschriften enthalten, mit den Worten: „Ich denke, ich habe von ihnen genug gesagt, nachdem ich aller Welt deutlich gezeigt habe, dass ihr Geschwätz in vielen Büchern und all ihr anmassliches Gerede haltlos und keiner Beachtung werth und so beschaffen ist, dass kein Mensch von gesundem Verstande sich darum kümmern sollte."

Man mag sagen, dass Hippolytus wahrscheinlich besondere Schriften gegen die Montanisten geschrieben habe, aber warum bezieht er sich denn nicht darauf, wie er doch in andern Stellen auf solche besondere Abhandlungen verweist?

XXX. Die Enkratiten, die nur häretisch sind dadurch, dass sie thierische Nahrung verbieten, Wassertrinken anbefehlen, das Heirathen untersagen und Fasten vorschreiben, ihre Vorschriften also mehr für Cyniker, als für Christen passen, wie unser Verfasser bemerkt. Er hält ihnen die weisen Worte des „heiligen Apostels Paulus" I. Tim. IV, 5 als hinreichende Widerlegung entgegen, und schliesst dann das Buch mit der allgemeinen Bemerkung, dass er es rathsam finde, kein Wort über Cainiten, Ophiten[2]) oder Noachiten zu sagen, weil sonst Manche sie der Beachtung werth glauben möchten[3]). Alles, was ihm noch übrig bleibt, ist, die Häresien seiner eigenen Zeit zu prüfen.

Dies ist der Gegenstand des nächsten Buches. Da ich den geschichtlichen Theil dieses Buches, insofern es ein neues Licht auf die Geschichte der römischen Bischöfe jener Zeit wirft, in meinem nächsten, und den dogmatischen Theil in dem darauf folgenden Briefe behandeln werde, so werde ich hier nur sehr kurz den Inhalt des neunten Buches geben, so weit er auf diese zwei Häresien sich bezieht.

[1]) Ῥαφανοφαγία ist wohl eine verächtlich gebrauchte Bezeichnung der Verordnung über Enthaltung von Fleischspeisen an Halbfasttagen und den Genuss von Wurzeln. A. d. Ueb.

[2]) Unter den Ophiten können hier nur die späteren Schlangenverehrer verstanden sein, die älteren hatte der Verfasser selbst immer nur Naassener genannt (p. 94—123). A. d. Ueb.

[3]) Ich lese: ἵνα μὴ κἂν ἐν τούτῳ τινες (t. τινας) αὐτοὺς λόγου (t. ἢ λόγου) ἀξίους ἡγῶνται (cod. ἡγίωμαι. Ed. αὐτοὺς . . . ἡγῶνται).

Neuntes Buch.

Die Noëtianer, späterhin auch Callistianer genannt (292), und die Elchasaiten, nebst einem Anhange über die drei Hauptsekten der Juden, die Pharisäer, Sadducäer und Essäer (p. 279—309): 31 Seiten.

XXXI. Die Noëtianer. — Wir erfahren hier Mancherlei, was bisher ganz unbekannt war. Zuerst: die eigentliche Genealogie der Sekte. Unsere Kirchengeschichtsschreiber hatten bisher[1]) auf die Versicherung des Theodoret (III, 3) hin geglaubt, dass Noëtus von Smyrna nur die Ansichten des Epigonus und Cleomenes erneuert, zweier Häretiker, von denen wir nichts wussten. Vielleicht mögen die nicht ganz klaren Worte in der Uebersicht am Ende des Werkes die Quelle des ganzen Missverständnisses sein (p. 329, l. 36). Auf alle Fälle wissen wir nun die Wahrheit. Theodoret's Worte sind nur ein Irrthum oder ein Missverständniss. In unserer Stelle wird gesagt, dass Noëtus seine Lehre auf die des Heraklit gegründet habe, und dann wird hinzugefügt, es sei der Diakonus Epigonus (war Noëtus etwa Bischof?) sein Schüler gewesen, der zuerst die Lehre des Noëtus in Rom ausbreitete. Er hatte wieder einen Schüler Cleomenes, einen der Kirche durch Leben und Sitten völlig entfremdeten Menschen, der viel schadete, indem Zephyrinus und Callistus ihn begünstigten. Die Noëtische Lehre ist demnach nicht, wie Neander annimmt, älter als Noët, der demgemäss um das Jahr 200 in Smyrna gelehrt haben muss.

Zweitens erfahren wir, dass der Name „Callistianer", der dieser Sekte gegeben ward — ein Name, den wir bisher nur aus der Erwähnung bei Theodoret ohne jede weitere Erläuterung kannten, — von Niemand Geringerem stammt, als von Callistus, der Bischof zu Rom war unter Caracalla und Heliogabalus (von 218—221), dem Nachfolger des Zephyrinus (von 199—217) und Vorgänger des Urbanus, der von 221—230 regierte.

Drittens verdanken wir unserm Buche ein neues wichtiges Bruchstück des Heraklit und viele neue Zeugnisse über sein System. Unser Verfasser, indem er auch auf Noëtus seine alte

[1]) Neander, Kirchengesch. I, 1006 Anm. Theodoret sagt, Cleomenes sei der Lehrer des Noëtus gewesen. Dies ist aber offenbar ein Missverständniss des Compilators. Er war der Schüler von Noët's Nachfolger.

Methode anwendet, beweisst zunächst, dass er in logischer Hinsicht von dem Heraklitischen (auch Hegel'schen) Grundsatz ausgeht: „dass Alles auch sein eigenes Gegentheil ist“. Um dies zu bekräftigen, verweist er nicht allein kurz auf das, was er im zweiten Buche über Heraklit gesagt hatte, sondern bringt auch neue Stellen und Beweise, die sich auf diese Frage beziehen, was seiner Erörterung (p. 282, 283) für die Geschichte der alten Philosophie eine grosse Bedeutung gibt. Nach dieser vorläufigen Widerlegung gibt er uns sowohl die Systeme von Noëtus als von Callistus, in der Hauptsache in ihren eigenen Worten (p. 284 und 289). Ich denke, es wird diese beiden Häresien in helleres Licht setzen, wenn ich sie einander gegenüberstelle:

Das System des Noëtus, wie es von Cleomenes und seiner Schule vorgetragen ward.

„Als der Vater noch nicht erzeugt war, ward er mit Recht Vater genannt. Als es ihm aber gefiel, sich der Geburt zu unterziehen, da ward er, da er erzeugt ward, selbst Sohn seiner selbst, nicht eines Andern.“ Er behauptet, dass „Vater und Sohn eins und dasselbe sind, so genannt, nicht als ginge Einer aus dem Andern, sondern Er selbst aus sich selbst hervor. Er ward Vater und Sohn genannt, je nach dem Unterschiede der Zeiten; aber er ist einer, der da erschien und sich unterzog der Geburt von der Jungfrau, und unter Menschen als Mensch wandelte, selbst denen, die ihn sahen, bekennend, dass er der Sohn sei we-

Das System des Callistus.

„Derselbe Logos ist der Sohn, derselbe der Vater, so genannt mit Namen, aber derselbe ungetheilte Geist[1]). Der Vater ist nicht ein Wesen und der Sohn ein anderes, sondern ein und dasselbe, und Alles ist voll des heiligen Geistes, was oben und was unten ist, und der Geist, der Fleisch ward in der Jungfrau, ist nicht verschieden von dem Vater, sondern ein und derselbe. Das ist die Bedeutung der Worte: «Glaubst du nicht, dass ich im Vater bin und der Vater in mir?» Denn was gesehen wird und Mensch ist, ist der Sohn, aber der Geist, der im Sohne wohnt, ist der Vater, denn ich will nicht sagen, dass

[1]) 289, 7: ἔφευρεν αἵρεσιν τοιάνδε· λέγων τὸν λόγον αὐτὸν εἶναι υἱὸν, αὐτὸν καὶ πατέρα ὀνόματι μὲν καλούμενον, ἓν δὲ ὄντα πνεῦμα ἀδιαίρετον. Der Text hat: ἓν δὲ ὂν τὸ πν. ἀδ. Was folgt, zeigt, dass diese Verbesserung nicht weniger sicher, als leicht ist. Der gelehrte Herausgeber meint, die Stelle sei unverständlich, weil verstümmelt; ich halte sie einfach für verdorben.

gen seiner Geburt, doch nicht verhehlend denen, die fähig waren, ihn zu verstehen, dass er der Vater sei.“

zwei Götter sind, Vater und Sohn, sondern Einer. Der Vater, der im Sohne war, nahm Fleisch an und machte es zu Gott, es mit sich vereinigend, und machte es Eins. Vater und Sohn war deshalb der Name des Einen Gottes, und diese Eine Person (πρόσωπον) kann nicht zwei sein, also litt der Vater mit dem Sohne.“

Die Noëtianer sagen ferner (p. 283): „Es ist ein und derselbe Gott, der Schöpfer (Demiurg) und der Vater aller Dinge.“

In dieser Darstellung setzt Hippolyt voraus, dass Jeder wisse, Noëtus nenne Vater und Sohn ein und dasselbe Wesen (p. 285, 287). Was aber den Callistus betrifft, so gibt er eine persönliche und, wenn man will, geschichtliche Erläuterung, in der er zu zeigen versucht, dass Callistus aus zwei Gründen eine neue Art von Häresie erfand. Erstens war er genöthigt, seine starke Aeusserung gegen Hippolyt und seine Freunde im römischen Presbyterium aufrecht zu erhalten: „Ihr seid δίθεοι (Ditheisten)“, Menschen, die zwei Götter annehmen und so die Einheit Gottes zerstören. Zweitens drängte ihn Sabellius, der hier in seinem ersten Stadium erscheint, von seinem Standpunkte aus, diesen Weg einzuschlagen. Hippolyt's strengste Rüge gegen des Callistus Lehre ist, dass sie die Frucht eines unaufrichtigen, der Wahrheit widerstrebenden und von schlechten Beweggründen getriebenen Geistes war. Callistus (sagt Hippolyt in Bezug auf die Ausdrücke, dass der Vater mit dem Sohne litt) wünscht die Erklärung zu vermeiden, dass der Vater litt und dass nur Eine Person ist, indem er hofft, so der Lästerung gegen den Vater zu entgehen [1]). „Dieser unvernünftige und betrügerische Mensch, der von oben und unten Lästerungen zusammenbringt, um nur gegen die Wahrheit zu sprechen, und sich nicht schämt, bald in die Irrlehre des Sabellius, bald in die des Theodotus zu fallen!“ — Es ist daher ersichtlich, dass er in

[1]) Pag. 289: οὐ γὰρ θέλει λέγειν τὸν πατέρα πεπονθέναι καὶ ἓν εἶναι πρόσωπον· [οὕτω πως ἐλπίζων] ἐκφυγεῖν τὴν εἰς τὸν πατέρα βλασφημίαν. Die eingeklammerten Worte oder ähnliche müssen eingeschaltet werden, um die Lücke zu ergänzen, die der gelehrte Herausgeber nicht übersehen hat.

dem Callistianismus sowohl die Häresie der Theodotianer als etwas vom Sabellianismus findet.

Ich werde von allen den echten und unechten Schriften, die den Namen des Hippolyt tragen, in meinem fünften Briefe sprechen. Doch schon hier muss ich Sie bitten, diese Auseinandersetzung und Widerlegung des Noëtischen Systems mit der „Homilie des Hippolyt über die Häresie eines gewissen Noëtus" zu vergleichen. Montfaucon fand den griechischen Text dieser Einzelschrift und sandte sie an Fabricius, der sie im 2ten Bande seiner gelehrten, aber sehr verworrenen und schlecht geordneten Ausgabe des Hippolyt (p. 5—20) bekannt machte, nachdem er im ersten Theile (p. 235 ff.) den lateinischen Text gegeben hatte. Es scheint mir unmöglich, nicht zu sehen, dass der Verfasser zwar derselbe ist, dass aber die Homilie nimmermehr einen Theil des Werkes über alle Häresien gebildet hat. Methode und Ton sind die einer Predigt, nicht einer geschichtlichen Schrift über Lehrstreitigkeiten.

Endlich werden Sie bemerken, dass, wenn Epiphanius sagt, Noëtus habe etwa 130 Jahre vor dem Jahre gelebt, in dem er selber schreibt (375 n. Chr.), d. h. um das Jahr 245, er entschieden in diesem wie in vielen andern Punkten der alten Kirchengeschichte und Chronologie ungenau ist. Die grundlos verdächtigte Angabe dagegen, dass Noëtus verdammt worden sei (oder eine Rüge empfangen habe) von einer römischen Synode unter Victor (188—198), ist keineswegs unwahrscheinlich, in so weit wenigstens nicht, als Noëtus, der uns vorliegenden authentischen Darstellung gemäss, seine Lehre in dem letzten Jahrzehnt des zweiten Jahrhunderts bekannt gemacht haben muss. Durch die Unterstützung, die seine Lehre in Rom fand, sagt Hippolytus, verbreitete sie sich über die ganze Welt (p. 292).

XXXII. Die Elchasaiten. — Dieser Artikel ist fast ganz neu. Was über den Namen des Buches oder des Schreibers bekannt war, war sehr wenig und verworren. Ein Syrier, Alcibiades von Apamea, so hören wir von Hippolytus, ein betrügerischer, unverschämter Mensch, der (wie unser Verfasser sagt) sich für einen noch grössern Beschwörer hielt, als Callistus, kam nach Rom, ein heiliges Buch mit sich führend. Die Geschichte dieses fabelhaften Buches ist, dass ein gerechter Mann, Elchasai, es von den Parthern bekommen und einem gewissen Sobai gege-

ben halte. Es war von einem Engel eingegeben worden, von dessen Körpergrösse hier so viel genüge, dass seine Fusstapfen drei Meilen in der Länge massen (Breite und Höhe nach Verhältniss); was den Siebenmeilenstiefel-Mann des alten Märchens aus dem Felde schlägt. Durch dieses Buch ward den Menschen eine neue Sündenvergebung angekündigt im dritten Jahre Trajan's (100 unserer Zeitrechnung). Solche, die in alle Laster gefallen waren und selbst in die viehischsten Verbrechen und Sünden, konnten zu einer neuen Taufe zur Vergebung ihrer Sünden zugelassen werden. Er versuchte dieses sein System dem Callistianismus anzupassen. Wir (sagt Hippolyt) widerstanden diesem schändlichen Beginnen, und werden nun die ganze Häresie entschleiern.

Als eine Lockspeise gab Alcibiades den Schein strenger Gesetzlichkeit vor, indem er Beschneidung und Beobachtung des Gesetzes forderte. Christus sei als Mensch wie andere Menschen geboren worden; aber es seien schon andere Christi vor ihm gewesen und würden noch Andere sein. Er bediente sich mathematischer und astrologischer, den Pythagoräern entlehnter Formeln und gebrauchte Zaubereien und Beschwörungen gegen Dämonische, sowie gegen Personen, die von tollen Hunden gebissen worden, und andere Kranke. Die zweite Taufe fand statt im Namen des grossen Gottes, und wer sie empfangen wollte, musste die sieben Engel zu Zeugen rufen: Himmel, Wasser und Erde, alle Geister und die Engel des Gebets. Hippolyt gibt die eigenen Worte dieser wahrhaft jongleurartigen orientalischen Betrügereien (p. 294, 295).

Und damit bin ich am Ende meines zweiten Briefes, der ein gut Theil länger geworden ist, als ich erwartete. Indem ich auf die drei Punkte zurücksehe, die ich darzuthun unternahm, glaube ich, sie zur Genüge bewiesen zu haben. Denn ich habe gezeigt, dass das Werk gerade 32 Häresien enthält. Ich habe auch nachgewiesen, dass die Darstellung mit den frühesten jüdischen Gnostikern (den Naassenern und ihren Nachfolgern) beginnt, die bei Photius, aber fälschlich, als Dositheaner bezeichnet werden. Diese aber waren eine jüdische Sekte, keine Häretiker; doch wird auf sie als Repräsentanten der ältesten Classe von Häretikern auch in der der Tertullianischen Schrift:

„De praescriptionibus Haereticorum“ angehängten Abhandlung angespielt. Unser Werk beginnt also in der That, wie Photius sagt; so endet es auch. Photius berichtet, die letzte der von Hippolytus widerlegten 32 Häresien sei die der Noëtianer; wir haben gefunden, dass dies die 31ste ist; unser Autor behandelt aber unverkennbar die Elchasaitische Häresie, die, nach unserer Art, die Artikel des Werkes zu zählen, die 32ste ist, als einen kurzen Anhang zur Noëtianischen Schule. In der That war ja Alcibiades von Apamea, der jene Häresie unter dem Bischofthum und so zu sagen dem Schutze des Callistus zu Rom lehrte, eng mit der Noëtianischen Schule verbunden.

Niemand, der mit Irenaeus und den andern Schriftstellern über die Häresien bekannt ist, wird behaupten, dass dieses Zusammentreffen zufällig sein kann.

Ich habe ausserdem manche Beweise im Laufe der Besprechung dieser 32 Häresien gegeben, dass, was Photius, nach den eigenen Worten des Hippolyt, über das Verhältniss dieser Schrift zu dem Werke des Irenaeus sagt, durch unsern Text vollständig bestätigt wird.

Aber damit habe ich weder meine Beweisführung, noch den Gegenstand dieser Untersuchung erschöpft. In meinem nächsten Briefe werde ich den Bericht zu prüfen haben, den der Verfasser von seiner eigenen Stellung in Bezug auf Rom und die römischen Bischöfe seiner Zeit gibt. Ich verspreche, dass er kurz sein soll, und ich hoffe, Sie werden ihm Ihre Theilnahme nicht versagen.

Unveränderlich Ihr treuer Freund

Bunsen.

Dritter Brief.

Regierung und Zustand der römischen Kirche unter Zephyrinus und Callistus (199—222), nach der Darstellung des heiligen Hippolyt, Mitgliedes des römischen Presbyteriums und Bischofs von Portus.

Carlton Terrace, den 23. Juni 1851.

Theuerster Freund!

Ich habe in meinen Auszügen aus dem neunten Buche ausgelassen, was den meisten Lesern, wenn nicht der wichtigste, doch der ergötzlichste oder schmerzlichste Theil des Hippolytischen Werkes scheinen mag, die persönlichen Geschichten der römischen Kirche in seiner Zeit.

Das habe ich aus zwei Gründen gethan. Der eine ist, dass diese Dinge weder mit dem besondern Zwecke meines zweiten Briefes, noch mit dem Verdienst oder den Mängeln theologischer Ansichten etwas zu schaffen haben. Denn wir müssen den Noëtianismus unabhängig von der Frage beurtheilen, ob Callistus, der römische Bischof, der ihn unterstützte, verdiente, für einen Heiligen der römischen Kirche erklärt zu werden, oder ein Schurke und Verbrecher war, wie sein bischöflicher College, ein Mitglied seines Presbyteriums, ihn nennt. Es würde mir auf's Aeusserste widerstreben, mich der Erniedrigung des ernsten Werkes unsers guten Bischofs Hippolytus zu einer *Chronique scandaleuse* der römischen Kirche schuldig zu machen. Bei der Entschleierung der Schandgeschichten dieser Kirche darf der Geschichtsschreiber nicht vergessen, was die Blätter der Geschichte berichten von Schandgeschichten der byzantinischen Hof-Orthodoxie oder des fränkischen und französischen königlichen Bekehrungseifers. Es wäre ungerecht, die allen Kirchen, von deren Verwaltung das Volk ausgeschlossen ist, gemeinsamen Laster Rom allein aufzubürden, und zwar nur deshalb, weil in vielen Fällen diese, einem Zeitalter des Aberglau-

bens und des Verfalls angehörige Geschichte zufällig gerade jetzt uns enthüllt worden ist.

Mein zweiter Grund aber ist, dass der ganze Bericht für sich selbst eine historische und philosophische Würdigung verdient. Es ist ein für die Kenntniss des Kirchenregiments in jener Zeit und für das Verständniss des Geistes jenes Zeitalters höchst bedeutsames Stück Geschichte. Ich werde daher den gegenwärtigen Brief der geschichtlichen Erläuterung dieser Verhältnisse widmen, indem ich die glühende Sprache unsers Verfassers zu einem ruhigen Bericht herabstimme und eine unparteiische Kritik der Vorgänge versuche, die er erwähnt. Es ist nicht zu leugnen, dass unser guter Vater, wenn er auf diesen Punkt kommt, den Ton seiner Stimme auf den Gipfel der äussersten Erbitterung erhebt.

Wir wissen, dass in den letzten Regierungsjahren des unwürdigen Sohnes des philosophischen und tugendhaften, aber schwachen Kaisers Marc Aurel, Commodus, seine Beischläferin Marcia eine bedeutende Rolle in der Geschichte des Palastes spielte. Sie heirathete — was in der Ordnung gewesen zu sein scheint — den Hauptmann der kaiserlichen Leibwache, und ihr Einfluss auf den Kaiser wird als sehr bedeutend geschildert. Als seine viehische Laune unerträglich ward, leitete sie die Verschwörung, welche ihn durch Gift und Erstickung aus dem Wege schaffte.

Von dieser Marcia wussten wir bereits aus Dion, dass sie den Christen sehr günstig war; nun erfahren wir aus Hippolyt, dass sie eine φιλόθεος war, d. h. dass sie sich zum Christenthum bekehrt hatte[1]).

Die Rolle, die sie im Leben des Callistus spielt, ist von ganz besonderer Wichtigkeit. Unter Commodus, als Victor römischer Bischof war, lebte ein Mann, Namens Carpophorus, eine treue Christenseele, der einen Sklaven, Namens Callistus, hatte. Um demselben aufzuhelfen, übergab er ihm die Verwaltung einer Bank, die er in dem berühmten römischen Stadtviertel,

[1]) Ihre Verheirathung mit dem Hauptmann der Leibwache, während sie Beischläferin des Kaisers war, ist dabei allerdings höchst anstössig. Die gesetzliche Concubine eines Ungläubigen war, so lange sie sich nur zu dem Manne hielt, mit dem sie lebte, nach den Satzungen jener Zeit von der Kirchengemeinschaft nicht ausgeschlossen.

Piscina publica, errichtet hatte. Viele Brüder und Wittwen vertrauten dieser Bank ihr Geld an, indem sie zu dem christlichen Charakter des Carpophorus grosses Vertrauen hatten. Aber Callistus erwies sich als ein Schelm; er verschleuderte die ihm anvertrauten Summen, und als die Leute ihr Geld haben wollten, war es verschwunden. Ihre Klagen kamen vor Carpophorus, er forderte Rechenschaft, und da der Betrug nicht länger zu verheimlichen war, machte sich Callistus fort. Er lief nach dem Hafen Portus, etwa vier Meilen von Rom, fand ein Schiff zur Abfahrt bereit, und schiffte sich ein. Carpophorus setzte ihm unverweilt nach, und fand das Schiff noch mitten im Hafen. Er nahm ein Boot, um den Verbrecher zu ergreifen. Callistus, der keine Möglichkeit sah, zu entwischen, warf sich ins Meer und wurde mit knapper Noth gerettet und seinem Herrn ausgeliefert, der nunmehr die Sache selbst in die Hand nahm und ihn in das Hausgefängniss der römischen Sklavenbesitzer, das *Pistrinum,* gab. Einige Zeit verging, und wie es wohl zu geschehen pflegt (so erzählt Hippolyt), kamen einige Brüder zu Carpophorus und sagten, er müsste es dem armen Callistus möglich machen, sich seinen guten Namen oder doch wenigstens sein Geld wieder zu verschaffen. Er behauptete, er habe Geld ausstehen und er würde es wieder bekommen, wenn man ihn nur herausliesse. „Gut," sagte der brave Carpophorus, „mag er gehen und versuchen, was er bekommen kann; es liegt mir nichts an meinem eigenen Gelde, aber das der armen Wittwen liegt mir am Herzen." So machte sich Callistus an einem Sabbath auf den Weg, mit dem Vorgeben, er habe einiges Geld von Juden zu fordern, in Wahrheit aber mit dem Entschluss, einen verzweifelten Schritt zu thun, der seinem Leben ein Ende machen oder seinem Schicksal eine andere Wendung geben sollte. Er ging in eine Synagoge und erregte daselbst einen grossen Tumult, indem er rief, er sei ein Christ, und ihren Gottesdienst unterbrach. Die Juden waren natürlich über diesen Schimpf empört, fielen über ihn her, schlugen ihn und führten ihn darauf vor den römischen Präfecten Fuscianus. Da dieser Richter, ein Mann von grosser Strenge, das Verhör abhielt, erkannte Jemand den Callistus und lief zum Carpophorus, um ihm zu erzählen, was vorging. Carpophorus eilte sogleich zum Gerichtshof und sagte: „Der Bursche ist kein Christ, sondern sucht nur sein Leben loszuwerden, weil er mich um viel Geld

bestohlen hat, wie ich beweisen will.“ Die Juden aber, die da meinten, das sei nur ein Anschlag der Christen, um Callistus zu retten, bestanden auf seiner Bestrafung wegen Störung bei der gesetzlichen Ausübung ihres Gottesdienstes. Fuscianus verurtheilte ihn also zur Geisselung und danach zur Versetzung in die Bergwerke Sardiniens, deren böse Luft im Sommer die schwere Strafe noch verschärfte (Strabo V, 2. § 7, 8.)

Einige Zeit danach, erzählt Hippolyt, hatte Marcia den Wunsch, ein gutes Werk zu thun, und sandte zum Bischof Victor, liess ihn fragen, welche Christen nach Sardinien transportirt wären, und erklärte, sie wollte den Kaiser bitten, sie freizugeben. Der Bischof machte ein Verzeichniss, liess aber als ein verständiger und frommer Mann den Namen des Callistus aus, weil er von dessen Vergehen wusste.

Marcia erhielt die erbetene Gnadenbewilligung, und Hyacinthus, ein Verschnittener (unzweifelhaft von der Dienerschaft des Palastes) und Presbyter (der Kirche) wurde an den Statthalter der Insel gesandt, um die Ablieferung der Märtyrer zu fordern und sie zurückzubringen. Hyacinthus übergab seine Liste, und da Callistus seinen Namen nicht darauf fand, begann er zu jammern und zu bitten, und bewog zuletzt den Hyacinthus, auch seine Freilassung zu fordern. Hier ist der Text etwas dunkel, so viel aber ist klar, dass seine Freilassung dadurch erwirkt ward, dass der Name mit der Marcia ins Spiel gebracht wurde[1]).

[1]) Ὁ δὲ (Callistus) γονυπετῶν καὶ δακρύων ἱκέτευε καὶ αὐτὸς τυχεῖν ἀπολύσεως. Δυσωπηθεὶς οὖν ὁ Ὑάκινθος ἀξιοῖ τὸν ἐπίτροπον φάσκων θρέψαι εἶναι Μαρκίας ταςσόμενος αὐτῷ τὸ ἀκίνδυνον. Ὁ δὲ πεισθεὶς ἀπέλυσε καὶ τὸν Κάλλιστον. Der gelehrte Herausgeber sagt: „*In θρέψαι vocabulum latere videtur significans negligentiam (un oubli).*“ Ich glaube, um den Text richtig wieder herzustellen, müssen wir einen andern Weg einschlagen. Erstens vermuthe ich, dass, was der Eunuch sagte, nicht wahr war (φάσκων), und zweitens, dass es irgend etwas war, das dem Statthalter Hoffnung oder Furcht vor der kaiserlichen Beischläferin einflössen musste. Dieser Voraussetzung gemäss glaube ich, dass unser Verfasser schrieb: ἀξιοῖ τὸν ἐπίτροπον ἀπολύειν· φάσκων ἐπιτρεψάσης Μαρκίας, εἶναι αὐτῷ ἀκίνδυνον τὸ ταςσόμενον. „Der Eunuch verlangte vom Statthalter, dass er den Callistus freigebe: da Marcia dazu ermächtigt habe, so sei der Auftrag für ihn gefahrlos.“ Das Wort ἐπιτρέψαι, ermächtigen, ist dabei das einzig richtige: Hyacinthus konnte jetzt nicht mehr sagen, es sei b e f o h l e n, da er denn doch die Freilassung nicht zu Anfang verlangt hatte, was er hätte thun müssen, weil sie im Briefe nicht stand. Er machte aber wohl zunächst die Marcia als Herrin des Sklaven geltend, weil sie doch als solche

Als Callistus zum Vorschein kam, war Victor in grosser Verlegenheit; das von ihm gegebene Aergerniss war nicht vergessen, und Carpophorus (sein rechtmässiger Herr) war noch am Leben. So sandte er ihn nach Antium (Porto d'Anzo) und gab ihm eine Summe Geldes. Mag nun Callistus hier oder in Rom mit Zephyrinus bekannt geworden sein, kurz, kaum war Carpophorus todt, so machte ihn Zephyrinus, der inzwischen römischer Bischof geworden war, zu seinem Gehilfen, um seine Geistlichkeit in Ordnung zu halten, und gab sich ihm so völlig hin, dass Callistus that, was ihm beliebte. Unglücklicher Weise, sagt Hippolyt, war Zephyrinus nicht allein sehr beschränkt und unwissend, sondern nahm auch, da er das Geld sehr liebte, Bestechungen an. So ging es bis zum Tode des Zephyrinus, als Callistus zu der hohen Stellung erwählt ward, nach der er die ganze Zeit getrachtet hatte. Er ward Bischof von Rom[1]), und begann nun auf die theologischen Streitigkeiten dieser Kirche seinen vergiftenden Einfluss zu üben.

Schon breitete sich die Sekte des Noëtus in Rom aus. Sabellius fing eben an, sich bemerklich zu machen und begann seine Speculationen. Hippolytus gibt uns deutlich zu verstehen, dass er, unterstützt von andern Gliedern des Presbyteriums, bereits gegen einige der Sabellianischen Speculationen über die Dreieinigkeit Einspruch erhoben hatte, zur Zeit des Zephyrinus (p. 285). Nun, fügt er hinzu, hatte auf den Sabellius dieser Widerspruch Eindruck gemacht; da er aber mit Callistus allein war (der damals die in Rom errichtete, von Cleomenes, dem Schüler des ehemaligen Diakonus des Noëtus, geleitete Schule

Einspruch gegen die Freilassung erheben konnte; für den zweiten Beweggrund, die Gefahrlosigkeit, musste der Einfluss der Marcia auf den Kaiser geltend gemacht werden. Ἀπολύειν ist ausgefallen, vielleicht wegen des kurz vorhergehenden ἀπολύσεως.

[1]) Callistus ist der allein authentische Name dieses Papstes, des Nachfolgers des Zephyrinus. Nicht allein alle alten Schriftsteller, sondern auch der „*Catalogus Liberianus*", das einzige alte und authentische Verzeichniss der frühesten römischen Bischöfe, das 354 verfasst ward, schreibt seinen Namen, wie die griechische Abstammung es fordert (Κάλλιστος, Formosissimus). In meiner Wiederherstellung der Chronologie der ältesten römischen Bischöfe, die ich mit einigen andern verwandten Abhandlungen und Untersuchungen über die Geschichte des zweiten Jahrhunderts zu veröffentlichen gedenke, habe ich gezeigt, dass der Name *Calixtus* zuerst in einem Verzeichniss des elften Jahrhunderts erscheint; *Calistus* bildete den Uebergang.

Bayerische Staatsbibliothek München

beschützte und begünstigte), so veranlasste ihn Callistus, das System des Cleomenes anzunehmen, indem er erklärte, er sei mit ihm in Uebereinstimmung. Doch nahm er nicht öffentlich die Partei des Sabellius, im Vertrauen[1]) aber sagte er jeder Partei, er sei ihren Ansichten günstig, indem er sie aus allen Kräften aneinander hetzte. Damals, sagte Hippolytus, durchschaute Sabellius die Betrügereien des Callistus noch nicht, aber später ward er es wohl inne. Denn als Callistus Bischof von Rom geworden war, liess er den Sabellius als nicht rechtgläubig fallen. „Das that er,“ fährt Hippolytus fort, „weil er sich vor mir fürchtete und dachte, er möchte so sich von der Beschuldigung rein waschen, die in der Kirche gegen ihn laut ward, indem er zeigte, dass er nicht irrgläubig sei.“ Nun aber entstand die Frage, wie er sich mit dem Hippolytus und seiner Partei zurechtsetzen sollte. Denn diese hatten unter Zephyrinus dem damals durch den bischöflichen Einfluss begünstigten Sabellius Widerstand geleistet, und Callistus, welcher von dem Bischofe und den meisten Presbyteren unterstützt wurde (p. 285, 1), hatte den Hippolytus und seine Freunde in der öffentlichen Sitzung des Presbyteriums mit der Aeusserung beschimpft: „Ihr seid Ditheisten!“ Nun, sagt Hippolytus, meinte Callistus, er müsse diese Beschimpfung aufrecht halten; statt also der Wahrheit die Ehre zu geben und zu sagen: „Da Sabellius Unrecht hat, so habt ihr Recht,“ gab er der Noëtianischen Häresie die bewusste Wendung, nämlich die oben von uns der Formel des Noëtus (oder Cleomenes) gegenüber gestellte. Er errichtete eine Schule, in der diese Lehre, wie Hippolytus sagt, im Gegensatz zur katholischen Kirche vorgetragen ward.

Aber schlimmer, fügt unser Vater hinzu, verfuhr er noch in Hinsicht auf das praktische Christenthum. Zur Freude einer grossen Menge von Leuten, die wegen schlechter Aufführung aus der Kirchengemeinschaft ausgestossen worden waren und nun in Scha-

[1]) Ich habe den Sinn wiedergegeben. Der abscheulich entstellte Text liest (p. 285): Αὐτὸς τὰ ἀμφότερα μέρη ὕστερον κερκωπείοις λόγοις πρὸς ἑαυτοῦ φιλίαν κατασκευάζων καὶ τοῖς μὲν ἀλήθειαν λέγων ὅμοια φρονοῦσί ποτε καθ' ἠδίαν τὰ ὅμοια φρονεῖν, ἠπάτα πάλιν δ' αὐτοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως. Der gelehrte Herausgeber schlägt vor: λέγων τὰ ὅμοια φρονεῖν ἠπάτα πάλιν δ' αὐτοῖς φρονοῦσί ποτε κατ' ἰδίαν τὰ Σαβ., was mir nicht recht deutlich scheint. Ich meine, der Text möchte so wiederhergestellt werden: καὶ τοῖς μὲν ἀλήθειαν φρονοῦσί ποτε κατ' ἰδίαν τὰ ὅμοια φρονεῖν λέγων ἠπάτα· πάλιν δ' αὖ τοῖς τὰ Σαβελλίου ὁμοίως.

Bayerische Staatsbibliothek München

ren zu dieser Schule strömten, stellte er die Lehre auf, „dass er Allen ihre Sünden vergäbe.“ Zu seiner eigenen Sicherheit sprach er ferner den Grundsatz aus: „Wenn ein Bischof eine Sünde begeht, sei es auch eine Todsünde, so darf er darum doch nicht abgesetzt (oder zur Abdankung genöthigt) werden.“

Dies war eine kühne Maassregel. Denn wiewohl die Gemeinderechte der Laien damals schon bis auf die Bestätigung der Wahl des Bischofs unterdrückt waren, so beanspruchte doch das Presbyterium, und behauptete auch mehr oder weniger, eine oberste richterliche Entscheidung in Sachen des Glaubens und der Kirchenzucht.

Was war nun die Folge? Bischöfe, Presbyteren und Diakonen wurden ordinirt, nachdem sie zwei-, ja selbst dreimal verheirathet waren. Selbst solche, die im geistlichen Amte noch heiratheten, brauchten nichts zu fürchten. „Hat unser Herr nicht gesagt: Lasst das Unkraut mit dem Weizen wachsen? Waren nicht auch unreine Thiere in der Arche? So muss es auch in der Kirche sein!“ Diese und ähnliche biblische Belegstellen wurden von Callistus vorgebracht. Kein Wunder, dass seine Partei sich ausserordentlich vermehrte. Er begünstigte besonders unverheirathete Damen von hohem Range, die da statt eines Gatten einen Stellvertreter in der demüthigen Gestalt eines Sklaven oder eines freien Mannes von niederem Stande zu haben wünschten und die aus Rücksicht auf ihre Verwandten keine Kinder haben wollten; denn diese pflegten weniger streng zu sein, wenn ihr grosses Vermögen nur in der Familie bliebe[1]). Kurz, Callistus muss gepredigt haben, nach dem Bericht des Hippolyt zu urtheilen, etwa wie Molière's Tartuffe:

„Il y a avec le ciel des accommodements.“

[1]) Der griechische Text lautet mit einigen Verbesserungen so (p. 291): Διὸ καὶ πληθύνονται, γαυριώμενοι ἐπὶ ὄχλοις διὰ τὰς ἡδονὰς ἃς οὐ συνεχώρησεν ὁ Χριστός· οὗ καταφρονήσαντες οὐδένα ἁμαρτεῖν κωλύουσι, φάσκοντες αὐτὸν ἀφιέναι τοῖς εὐδοκοῦσι· καὶ γὰρ καὶ γυναιξὶν ἐν ἀξίᾳ ἐπέτρεψεν, εἰ ἄνανδροι εἶεν καὶ ἡλικίᾳ γε ἐκκαίοιντο, τηρεῖν ἑαυτῶν ἀξίαν ἣν μὴ βούλοιντο καθαιρεῖν. Διὰ τοῦτο νομίμως γαμηθῆναι ἔχει ἕνα ὃν ἂν αἱρήσωνται σύγκοιτον, εἴτε οἰκέτην εἴτε ἐλεύθερον, καὶ τοῦτον κρίνειν ἀντὶ ἀνδρὸς μὴ νόμῳ γεγαμημένην. Ἔνθεν ἤρξαντο ἐπιχειρεῖν πισταὶ λεγόμεναι ἀτοκίοις φαρμάκοις καὶ τῷ περιδεσμεῖσθαι πρὸς τὸ τὰ συλλαμβανόμενα καταβάλλειν, διὰ τὸ μήτε ἐκ δούλου βούλεσθαι ἔχειν τέκνον μήτε ἐξ εὐτελοῦς, διὰ τὴν συγγένειαν καὶ ὑπέρογκον οὐσίαν.

So war nach Hippolytus das Benehmen des Callistus; seine Schule war noch in voller Blüthe, und deren Jünger und Anhänger wurden nach ihrem Meister Callistianer genannt.

Dies ist der wesentliche Inhalt des Hippolyt'schen Berichtes. Wirklich finden wir den Namen Callistianer bei Theodoret erwähnt unter dem Capitel von den Noëtianern.

Indem ich die Persönlichkeit des Callistus dem Gericht Gottes überlasse, will ich mir nur zwei Bemerkungen erlauben. Erstens dürfen wir nicht vergessen, wenn wir das hier mit so grellen Farben geschilderte System beurtheilen, dass Hippolyt und seine Minorität zu einer sehr strengen Partei gehörten, die wie die alten Jansenisten manchen wahrhaft reuigen Sünder aus der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen haben mögen, ohne zu bedenken, wie Manche doch jedenfalls in der Kirchengemeinschaft geduldet werden mussten, auch bei der strengsten Kirchenzucht, deren Heuchelei schlimmer ist, als manche öffentliche Sünden. Das System einer sittenrichtenden Kirchenzucht, wie es die ersten Christen beobachtet hatten, änderte nothwendig seinen Charakter, sobald es von einer Priesterkaste geübt wurde, die grosse Gemeinden, ja ganze Kreise beherrschte, und ward voll unlösbarer Schwierigkeiten und innerer Widersprüche. Unter diesen Umständen war die römische Kirche im Ganzen immer zu einer gemässigten Anwendung ihrer Macht, zu strafen und auszuschliessen, geneigt, indem sie dabei mehr den praktischen Gesichtspunkt einer Regierungsgewalt, als den theoretischen eines eigentlichen Sittengerichts im Auge behielt. Der Streit zwischen Romanismus und Montanismus ist in dieser Hinsicht wesentlich derselbe mit dem zwischen Jesuitismus und Jansenismus, und Hippolyt steht im Allgemeinen auf Seiten der Montanisten, wiewohl er ihr Lehrsystem verwarf. Dies findet seine Anwendung in Betreff beider in diesem merkwürdigen Buche berührten Fragen der Kirchenzucht — der Nachsicht gegen Laien, die sich gegen die Sittlichkeit vergangen hatten, und der Behandlung der Sünden von Presbyteren, die gegen das bedingte Cölibat der Geistlichkeit verstossen hatten, wie es damals im Abendlande galt und noch jetzt in der morgenländischen Kirche. Das System war falsch von vornherein, wie das aller Priesterkirchen. Man thue, was man wolle, man kann keine reine und wahrhaft christliche Lösung erhalten. Darum müssen Geschichtsforscher Individuen

im Kampfe zweier streitender Parteien nicht sowohl nach ihren Systemen, als nach ihrem Leben beurtheilen.

Bis zu einem gewissen Grade muss ich dasselbe von dem Lehrpunkte sagen. Nach Hippolyt verderbte Callistus nicht nur die Sittlichkeit, sondern auch die Lehre seiner Kirche und Zeit. Wir werden diesen Punkt im nächsten Briefe zu erwägen haben, aber das muss ich schon hier als meine Ueberzeugung aussprechen, dass die Schwierigkeiten der Frage wesentlich dieselben sind. Gute und weise Männer mögen sich — und müssen sich fast nach Charakter und Erziehung — zu entgegengesetzten Ansichten bekennen und sich wechselseitig höchst lieblos (und höchst unphilosophisch) verdammen; aber die unparteiische Geschichte muss den tragischen Verwicklungen der Zeit ihren gebührenden Antheil zuerkennen.

Ehe ich diesen Brief schliesse, habe ich auf ein doppeltes Missverständniss aufmerksam zu machen, in das der gelehrte Herausgeber in Betreff der Geschichte von der Verurtheilung des Callistus durch Fuscianus gefallen ist[1]). Erstens nimmt er an, dies sei das Märtyrerthum des Callistus! Er verwechselt also die Verurtheilung des Callistus als Sklaven mit seinem Tode als Bischof, obgleich es doch aus dem Berichte des Hippolyt ganz klar ist, dass seine Verurtheilung zur Versetzung nach Sardinien, weit entfernt, seinen Tod zu verursachen, vielmehr sein Glück machte. Er kehrte von dieser Insel nach Rom zurück, wurde der Freund des Bischofs und endlich sein Nachfolger. Der Grund von Miller's Missverständniss scheint gewesen zu sein, dass unser Verfasser seinen Bericht mit der ironischen Wendung einleitet (p. 285, 8): „Er ward zum Märtyrer (ἐμαρτύρησε) unter Fuscianus, der damals Präfect von Rom war, und die Art seines Märtyrerthums (μαρτυρία) war folgende.“ Dann folgt die Geschichte von der Schwindelei des Callistus als Sklave des Carpophorus, seiner Deportation und Rückkehr.

Allerdings würde seine Verurtheilung ein Märtyrerthum gewesen sein, was im Griechischen Zeugniss bedeutet, wenn es irgendwie mit dem Bekenntniss seines Glaubens als Christ vor dem Criminalrichter verbunden gewesen wäre; denn unsere Geschichte gehört zu den Beweisen, dass die Strafgesetze gegen das Christenthum als eine gesetzlich verbotene Religion unter Commodus

[1]) Vorrede, p. IX.

nicht abgeschafft waren, wie Manche vermuthet haben. Auch andere Christen waren in Sardinien auf diese Beschuldigung verurtheilt und sie werden von unserm Verfasser Märtyrer genannt (p. 288, l. 71—78). Callistus jedoch war nicht wegen seines christlichen Bekenntnisses, sondern wegen Schwindelei und gewaltsamer Störung des jüdischen Gottesdienstes verurtheilt worden.

Dieser Missgriff hat Herrn Miller zu einem andern verleitet. Aus seiner irrigen Auslegung des Märtyrerthums des Callistus weiter schliessend, glaubt er sich berechtigt, das Jahr 222 (das Todesjahr des Callistus) als das der Fuscianischen *praefectura urbis* anzusetzen. Dies ist aber ein Irrthum, abgesehen davon, dass es auf eine irrthümliche Voraussetzung gebaut ist. Fuscian's Präfectenwürde gehört in die Regierung des Commodus (180—192), wie die Geschichte des Callistus und der Marcia. Er war zum zweiten Mal Consul 188, im neunten Jahre des Commodus und im ersten des Victor, und in der Präfectur folgte ihm Aelius Pertinax, jedenfalls vor 193, denn in diesem Jahre ward Pertinax Kaiser. Dieses Amt muss daher in der Regierungszeit des Commodus in den Händen des Fuscianus gewesen sein, und zwar wahrscheinlich bald nach 188. Corsini's Vermuthung, dass er um 178 Präfect war[1]), ist also nur ein paar Jahre zu früh, wie die Erzählung unsers Verfassers beweist.

Ich verharre, theurer Freund,

Ihr stets getreuer

Bunsen.

[1]) De Praefect. Urbis, Pis. 1763, p. 87.

Vierter Brief.

Hippolyt's eigenes Bekenntniss (das zehnte Buch).

Carlton Terrace, den 25. Juni 1851.

Theuerster Freund!

Hippolyt kann sich nicht mehr gefreut haben, mit all den häretischen, abgeschmackten und schmutzigen Einfällen zu Ende zu sein, die er in seinem schwierigen Geschäft durchzugehen hatte, als ich es bin, nunmehr im Stande zu sein, Sie zu dem eigenen Glaubensbekenntniss des heiligen und weisen Mannes zu führen.

Im zehnten Buche (p. 310—331) gibt er zunächst eine Uebersicht von dem Inhalte der vorhergehenden neun Bücher. Und es mag hier bemerkt werden, dass er nicht genau der im Werke selbst befolgten Ordnung der Häresien folgt. Dies kann freilich zufällig, es kann reine Nachlässigkeit sein. Aber möglicher Weise könnten wir auch in dieser abgekürzten Darstellung die ziemlich oberflächliche Skizze haben, die er, wie er in der Einleitung zum ersten Buche sagt, in früherer Zeit von diesen Häresien entworfen hatte. Wie es sich aber damit auch verhalte, eine bemerkenswerthe Thatsache ergibt sich aus diesem Auszuge mit Sicherheit. Dies abgekürzte Verzeichniss der Häresien nimmt 17 Seiten unsers Textes ein, während die Darstellung selbst 215 füllt. Und doch sind einige Artikel kaum kürzer, als die entsprechenden in jener Auseinandersetzung, eine Unverhältnissmässigkeit, die gleichfalls auf den Umstand hinweist, auf den uns die Prüfung der vorhergehenden Bücher geführt hat, dass wir nämlich in gewissen Theilen unsers gegenwärtigen Textes nur einen Auszug aus der „Widerlegung aller Häresien" haben.

Was mir besonders bemerkenswerth scheint in der kurzen

Skizze der philosophischen Systeme, welche der der Häresien vorausgeht, ist die Mässigung in dem Endurtheil des Hippolyt über die griechischen Philosophen. Er behauptet keineswegs, dass sie keine Wahrheit hätten; er begnügt sich mit der Erklärung, dass ihre Speculationen über Naturphilosophie zu keinen befriedigenden Ergebnissen geführt hätten (p. 314, 91). Seine Meinung ist, dass jene Systeme die Unmöglichkeit erweisen, Theologie und Ethik auf Naturspeculationen zu gründen, und dass diese Speculationen die Griechen verleitet hätten, Gott den Schöpfer über die Natur, sein Geschöpf, zu vergessen. Dies ist es, was er ausführlich in dem merkwürdigen Schlusse des ersten Buches erörtert (p. 32, 92—98).

Mit Seite 331, 3 endet das 132. Blatt unserer kostbaren Handschrift, und ein oder zwei Blätter müssen unzweifelhaft fehlen, die den Anfang einer an dieser Stelle sehr natürlich eingeflochtenen Beweisführung gebildet haben, dass die Weisheit der Griechen, Chaldäer und Aegypter sich keines gleichen Alterthums wie die des Volkes Gottes rühmen könnte. Die zwei Seiten, die uns von dieser Auseinandersetzung erhalten sind, enthalten wenig, das uns jetzt von Interesse sein könnte. Aber, irre ich nicht, so geben sie uns, bedürfte es noch eines solchen, einen neuen Beweis, dass Hippolyt das vorliegende Werk schrieb, und das ist ein Punkt, den ich mich verpflichtet fühle, ins Reine zu bringen. Unser Bruchstück beginnt mit der Wanderung Abraham's nach Mesopotamien und von da nach Palästina — ein Gegenstand, wie der Verfasser sagt, den er in andern Werken eingehender behandelt hatte. Nun, glaube ich, besitzen wir eine alte lateinische Uebersetzung von eben der Abhandlung oder den Abhandlungen, auf die er sich bezieht. In der Ausgabe des Fabricius von den Werken Hippolyt's (I, 49—89) finden wir eine lateinische Uebersetzung (aus der Zeit Karl's des Grossen) von einer Chronik, die den Namen des Hippolyt trägt, und die zuerst von Canisius, dann von Labbé herausgegeben worden ist. Man hat allen Grund, dies für eben die „Chronik“ zu halten, die Eusebius erwähnt und die, wie er sagt, bis zum ersten Jahre des Alexander Severus hinabging. Diese „Chronik“ hat gegen Ende ein Verzeichniss der römischen Kaiser, das mit diesem schliesst. Freilich gibt es die Dauer seiner Regierung; allein diese mag in den Abschriften hinzugesetzt worden sein, da die Regierungszeit, unter der solche

Bücher geschrieben wurden, gewöhnlich offen gelassen und später ausgefüllt wurde. In der That kann (wie wir im nächsten Briefe sehen werden) Hippolyt seine „Chronik", ehe er starb, bis zum letzten Jahre des Alexander Severus geführt haben; denn, wie es sich zeigen wird, überlebte er diesen wenigstens einige Monate. Unglücklicherweise ist die Handschrift, die dies Verzeichniss enthält, unvollständig; sonst würden wir, wie es der Titel verspricht, auch eine Liste der römischen Bischöfe von unserm gelehrten Verfasser haben bis auf den Callistus oder seinen Nachfolger Urbanus herunter. Dieser Bischof regierte die römische Kirche unter Alexander Severus; und sein Nachfolger Pontianus ward mit dem Hippolyt im ersten Jahre des Maximinus nach Alexander's Tode nach Sardinien transportirt und starb dort als ein Opfer der todtbringenden Luft der Insel bald nachher unter demselben Consulat.

Nun finden wir in dieser „Chronik" eine Aufzählung der alten Völker und Sprachfamilien nach dem System, dass die Zahl der von Noah abstammenden Völker zweiundsiebenzig war[1]). Jüdische Spitzfindigkeit hatte diese Zahl wahrscheinlich schon vor dem christlichen Zeitalter aus der Aufzählung der verschiedenen Nationen in der Genesis herausgerechnet. Siebenzig oder zweiundsiebenzig war die Zahl der Nationen und ihrer Götter. Auch Epiphanius gebraucht das System der 72 Nationen. Indess Hippolyt's Zeitgenosse, Julius Afrikanus, der seine Chronographie bis zum fünften Jahre des Heliogabalus oder dem Jahre 221 herabringt, dem Jahre, das dem ersten Regierungsjahre des Alexander Severus vorhergeht, nahm dies System nicht an, nach den zahlreichen Bruchstücken, die Eusebius, Syncellus und Andere von diesem Werke gegeben haben. Nun wird auf dasselbe System, das wir in der „Chronik" des Hippolyt durchgeführt finden, unzweifelhaft in unserm Bruchstück angespielt, in einer zwar entsetzlich zerrissenen Stelle, die aber mit Hülfe des biblischen Berichtes und des fünften Abschnitts in dem lateinischen Text der „Chronik" leicht wiederhergestellt werden kann[2]), auf

[1]) Pag. 50, l. 1, sectio II: „Erant autem quae confusae sunt linguae LXXII, et qui turrem aedificabant erant gentes LXXII, quae etiam in linguis super faciem totius terrae divisae sunt."

[2]) Pag. 52, l. 1, von den 72 gehören 25 zum Stamme Sem's. Nach

welches Buch sich unser Verfasser in Betreff der Namen der 72 Nationen beruft[1]). Die Einerleiheit der Systeme in beiden Werken zeigt sich auch in einem andern Punkte. Unser Verfasser zählt 215 Jahre von Abraham bis auf Jakob's Wanderung nach Aegypten; die lateinische „Chronik“ folgt gleichfalls der Septuaginta, denn sie zählt 430 Jahre für die Zeit von Abraham bis zum Auszuge aus Aegypten[2]). Unser Verfasser setzte die Zerstreuung der Völker offenbar unter Peleg, Heber's Sohn, und erwähnte, da er bis zu Heber gekommen war, das Schema der 72 Nationen. Dies ist der Schlüssel zur Wiederherstellung des Textes, wie ich ihn unten gebe, indem ich die von mir eingeschalteten Worte in Klammern setze[3]). Charakteristisch ist es, dass er bei dieser Gelegenheit, indem er von der Aufzählung der 72 Nationen spricht, hinzufügt, das habe er gethan, indem er denen, die da zu lernen begehrten, zu zeigen wünschte „die Liebe, die wir zur göttlichen Offenbarung haben, und auch die unzweideutige Erkenntniss, die wir mit vieler Anstrengung von der Wahrheit erlangt haben“. Das ist die Sprache des Erfinders eines Systems.

Der Zweck dieser ganzen Beweisführung ist, zu zeigen (p. 332), dass das Volk Gottes älter ist, als die Chaldäer, Aegypter und Hellenen. „Deshalb,“ sagt er, „will ich, da es unnütz sein würde, über Noah hinauszugehen, die Vertheilung der 72 Geschlechter aufzeigen.“ Hier finden wir, dass fünfundzwanzig von Sem entsprangen und fünfzehn von Japhet, wie es in der „Chronik“ bestimmt wird, und wir erfahren auch die Zahl der von Ham Abstammenden (zweiunddreissig), die in unserm gegenwärtigen lateinischen Text ausgelassen ist.

Hippolyt fährt darauf, nach unserm gegenwärtigen Text, folgendermassen fort (p. 333, fol. 137 zu Ende): „Nachdem nun diese Lehre (die Erkenntniss göttlicher Dinge, wie sie die Vä-

deren Aufzählung wird wieder hinzugefügt: „Omnes autem de tribus filiis Noe sunt LXXII.“

1) Pag. 331, ἦσαν δὲ οὗτοι οβ′ (72) ἔθνη, ὧν καὶ τὰ ὀνόματα ἐκτεθείμεθα ἐν ἑτέραις βίβλοις.

2) Pag. 53, vorletzte Linie.

3) Nachdem er von Abraham gesprochen hat, sagt er (p. 337): Τούτου δὲ γίνεται [πατὴρ] Θάῤῥα· τούτου Ναχὼρ, τούτου Σεροῦγ [τούτου Ῥαγαῦ, τούτου Φαλὲκ, τούτου Ἕβερ] ὅθεν καὶ τὸ Ἑβραίους καλεῖσθαι [τοὺς Ἰουδαίους· ἐπὶ δὲ τοῦ Φαλὲκ ἐγένετο ἡ τῶν ἐθνῶν διασπορά] ἦσαν δὲ οὗτοι οβ′ ἔθνη, etc. Cf. Jul. Africani Fragmentum IX. in Routh, Reliquiae Sacrae II, p. 244.

ter des Volkes Gottes besassen) die Hellenen, Aegypter und Chaldäer und das ganze Menschengeschlecht als Schüler ergriffen hatten, was die göttliche Natur oder das göttliche Wesen...." Hier endet unser Blatt, und gegenwärtig auch unsere Handschrift. Wir haben Herrn Miller dafür zu danken, dass er Fol. 133 nach Fol. 137 gesetzt hat. Diese Umstellung stellt offenbar die wahre Ordnung wieder her; denn dies Blatt 133 gibt uns die unmittelbare Fortsetzung des Satzes, mit dem Fol. 137 endigt. Dennoch hielt ich es für wichtig, genau zu wissen, wo die neue Seite in der Handschrift beginnt. Da der Herausgeber nur die Linie und nicht das Wort bezeichnet, mit dem das neue Blatt beginnt, so konnte ich nur rathen, was die ersten Worte auf Fol. 133 sind. Seitdem aber habe ich durch die Güte des Prof. Gebser aus Königsberg, den ich bei seiner Reise nach Paris darauf aufmerksam machte, erfahren, dass Fol. 137 (und gegenwärtig auch die Handschrift) so endigt:

καὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων· τί τὸ θεῖον

Prof. Gebser bemerkt, dass nach θεῖον gegenwärtig ein Punkt ist, den aber eine andere Hand hinzugefügt hat.

Die Worte: τί τὸ θεῖον hängen offenbar mit den ersten des Blattes 133: καὶ ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία zusammen. Der Verfasser hat diese Worte p. 338, 97 verbunden: τίς ὁ ὄντως Θεὸς καὶ ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία. Nur das Zeitwort fehlt, und diesem Mangel ist durch Ihre vortreffliche Conjectur, statt μαθηταί zu lesen μάθετε, abgeholfen[1]). Die so hergestellte Periode bildet die Einleitung zu der „Darlegung der Wahrheit", die die Hauptabsicht des zehnten Buches war, wie er im Anfange desselben sagt.

Dieser ausserordentlich wichtige Schluss des Werkes besteht aus drei besondern Theilen:

Erstens: der Lehre von dem Einen Gott, der ewigen Ursache aller Dinge.

[1]) Die ganze zusammengenommene Stelle ist so wiederherzustellen: Τούτου τοίνυν τοῦ λόγου κρατήσαντες μάθετε (l. μαθηταὶ), Ἕλληνες, Αἰγύπτιοι, Χαλδαῖοι καὶ πᾶν γένος ἀνθρώπων, τί τὸ θεῖον καὶ ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία, παρ' ἡμῶν τῶν φίλων τοῦ Θεοῦ, καὶ μὴ κομπολόγως τοῦτο ἠσκηκότων, ἀλλ' ἢ ἀληθείας γνώσει καὶ ἀσκήσει σωφροσύνης εἰς ἀπόδειξιν αὐτοῦ λόγους ποιουμένων. So wird Construction und Sinn dieser Worte sehr leicht und klar: „Kommt daher zu uns, ihr Völker, und lernt, was Gott ist und seine wohlgeordnete Schöpfung, von uns, den Freunden Gottes."

Zweitens: der Lehre vom Logos, erzeugt von dem Einen allerfüllenden Gott, der, durchdrungen von dem Willen des Vaters, dass die Welt entstehen solle, alle Dinge machte und zuletzt gesandt ward, um zu den Menschen zu sprechen, nicht durch die Propheten, sondern in eigener Person, und um sich an den Menschen zu wenden, als ein mit freiem Willen begabtes Wesen, welches das Böse nur durch den Missbrauch dieses Willens hervorgebracht hatte.

Drittens: dem Schluss des Ganzen in einer an alle Völker gerichteten Ansprache des Verfassers, der da spricht als ein Schüler und Diener des Logos und seine Brüder ermuntert, an ihren erhabenen Beruf und ihre göttliche Natur zu glauben. (Das Ende fehlt.)

I.

Hippolyt's Bekenntniss von dem Einen ewigen Gott.

(p. 334.)

„Der Eine Gott, der erste und alleinige Eine, der Schöpfer und Herr aller Dinge, hat kein mit ihm gleichewiges Sein, kein unendliches Chaos, kein grenzenloses Wasser oder feste Erde, dichte Luft oder heisses Feuer, oder dünnen Hauch (πνεῦμα), noch die blaue Gestalt des Himmels. Sondern Er war Einer, allein für sich selbst, der, da Er es wollte, ins Sein rief, was vorher kein Sein hatte (ἐποίησε τὰ ὄντα οὐκ ὄντα πρότερον), indem Er beschloss, es ins Sein zu rufen, volle Erkenntniss habend von dem, das sein würde; denn Er besitzt auch die Macht, vorherzuwissen. Und Er schuf zuerst verschiedene Elemente der Dinge, die da sein sollten, Feuer und Luft, Wasser und Erde, aus welchen verschiedenen Elementen Er eine von Ihm allein herrührende Schöpfung bildete, indem Einiges aus Einer Substanz bestand (μονοουσία), Einiges aus zweien zusammengesetzt war, Anderes aus dreien, noch Anderes aus vieren. Und was aus einer besteht, ist unsterblich; denn was einfach eines ist, lässt keine Auflösung zu, was aber aus zwei, drei oder vier Elementen besteht, ist auflösbar und wird daher auch sterblich genannt. Denn was Tod genannt wird, ist die Auflösung dessen, was zusammengesetzt worden ist.“

In Betreff der weitern Erörterung dieses Gegenstandes be-

ruft sich der Verfasser auf ein besonderes Werk, das er geschrieben habe: „Ueber die Substanz des All“ (περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας); und auch dies ist wiederum ein Punkt von grosser Bedeutung für unsere Untersuchung und führt uns, wenn ich mich nicht täusche, zu einer merkwürdigen Entdeckung.

Es ist Ihnen bekannt, dass in einer von Le Moyne herausgegebenen und dann in der Fabricius'schen Ausgabe des Hippolyt (I, 220—222) aufgenommenen Handschrift das Ende einer an die Hellenen gerichteten Homilie oder Abhandlung sich befindet, die so überschrieben ist: „St. Hippolytus aus seiner Ansprache an die Hellenen, die den Titelträgt: Wider (oder: An) Plato über die Ursache des All“ [1]). Dieser Titel ist dem auf dem Standbilde des Hippolyt im Vatican erwähnten: „An die Hellenen und an Plato“, oder auch: „Ueber das All“ [2]), so ähnlich, dass kaum ein Zweifel an der Einerleiheit bleiben würde, selbst wenn Photius nicht ausdrücklich alle drei hier erwähnte Titel als zu demselben Werke gehörig bezeichnete. Denn er sagt (Cap. 48): „Das Buch “Ueber das All”, das in einigen Handschriften überschrieben ist: „Ueber die Ursache des All“, in andern: “Ueber die Substanz des All” “ [3]).

Was aber noch merkwürdiger ist, in seinem Bericht von dem Buche gibt er uns den Inhalt gerade des Capitels, auf das Hippolyt sich hier bezieht. „Das Buch“, sagt er, „besteht aus zwei Abschnitten. Der Verfasser zeigt in denselben, dass Plato mit sich selbst im Widerspruch stehe, und beweist, dass Alkinous (der berühmte Platoniker, welcher wahrscheinlich zu Anfang des zweiten Jahrhunderts lebte) unvernünftig und falsch über die Seele, die Materie und die Auferstehung gesprochen habe. Dann stellt er seine eigenen Meinungen über diese Gegenstände hin, und zeigt, dass das jüdische Volk älter ist, als das der Hellenen. Seiner Meinung nach besteht der Mensch aus Feuer, Erde und Wasser und ausserdem aus dem Hauch (πνεῦμα), den er auch Seele (ψυχή) nennt. In Betreff des letztern sind seine Worte:

[1]) Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου ἐκ τοῦ πρὸς Ἕλληνας λόγου, τοῦ ἐπιγεγραμμένου κατὰ Πλάτωνα (l. πρὸς Πλάτωνα) περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας.

[2]) Πρὸς Ἕλληνας καὶ πρὸς Πλάτωνα ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.

[3]) Περὶ τοῦ παντὸς, ὃ ἐν ἄλλοις ἀνέγνων ἐπιγραφόμενον Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας, ἐν ἄλλοις δὲ Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας.

„Davon (von dem Hauche) den Hauptbestandtheil nehmend, bildete Er (Gott) ihn zusammen mit dem Leibe, und bereitete demselben einen Durchgang durch jedes Glied und Gelenk. Nun ist dieser Hauch, plastisch mit dem Leibe verbunden und alldurchdringend, in derselben Gestalt gebildet (τῷ αὐτῷ εἴδει τετύπωται), wie der sichtbare Leib, aber er besitzt grössere Kälte in Vergleich mit den drei Elementen, aus denen der Leib besteht.“

Hier sehen Sie genau und buchstäblich die Lehre von den vier Elementen, unter denen der Geist oder Hauch eines ist, speculativ in Form einer christlichen Naturphilosophie durchgeführt. Ausserdem sehen Sie, dass die Theorie von dem höhern Alterthum der jüdischen Weisheit hier in derselben Weise behandelt worden war, wie in dem Bruchstück unsers Werkes, welches dem Glaubensbekenntniss vorausgeht. Ich möchte behaupten, dass dies der Grund war, der irgend einen Hans Ballhorn des byzantinischen Zeitalters veranlasste, das Buch dem Josephus zuzuschreiben, unter welchem Namen der Patriarch selbst es ohne das geringste Bedenken das erste Mal las, wie er selbst uns sagt.

Hören Sie, was er ferner über das Buch zu sagen hat:

„Nachdem er diese physiologischen Erörterungen erledigt hat, nicht unwürdig (οὐκ ἀναξίως) der jüdischen Physiologie und seiner Gelehrsamkeit, handelt er auch im Allgemeinen von der Kosmogonie. In Betreff Christi, unsers wahren Gottes, spricht er theologisch[1]) fast wie wir, ja er gibt ihm sogar den Namen Christus und beschreibt seine unaussprechliche Erzeugung von dem Vater.“ Armer Hippolyt! Ein Patriarch von Neu-Rom im 9. Jahrhundert, der gelehrteste Mann seiner Zeit, hat sich in seinen Formeln so verhärtet, dass er Dein Werk für das eines Juden hält, der, wie er zu denken scheint, der Philosophie seiner Nation alle Ehre machte, und dann wundert er sich, wie bei alledem Du sprechen könntest, fast, als wärest Du ein Christ! Was Du, ein gelehrter und frommer Lehrer und Bischof der katholischen Kirche — Du, der würdige Schüler des Irenaeus, dessen Lehrer den Apostel Johannes gesehen hatte — am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts aussprachst, wird in seinen besten Stellen von dem Byzantiner gerade für christlich genug gehalten für einen scharfsinnigen

[1]) Im technischen Sinne, in Bezug auf die göttliche Natur Christi. A. d. U.

Juden, der von Christus gehört hatte! Kann Jemand ein strengeres Urtheil fällen über den conventionellen Ueberbau, wie er in der Zeit zwischen Hippolyt und Photius aufgerichtet worden?

Doch fügt Photius als ein rechtschaffener und fleissiger Mann hinzu, dass Einige wegen der Verfasserschaft des Josephus Zweifel hätten, und dann gesteht er ein, es möchte wohl etwas daran sein, wiewohl der Mann gut genug für Josephus schriebe. Weiter sagt er: „Ich finde, dass in den Randbemerkungen als Verfasser Cajus, der römische Presbyter, genannt wird, der ein Buch gegen den Montanisten Proclus schrieb.“ Alles, was er uns positiv sagen kann, ist dies: „Der Verfasser des Buches "Das kleine Labyrinth", sagt am Ende desselben, dass er auch der Verfasser des Buches: "Ueber die Substanz des All" ist.“

Haben wir also des Hippolytus eigenes Zeugniss dafür, dass er dies letztere Buch geschrieben hat, so wissen wir auch aus dem widerstrebenden, wenigstens unwillkürlichen Zeugnisse des Photius, dass er auch der Verfasser des „Labyrinths“ oder „Des kleinen Labyrinths“ ist, von dem uns einige Bruchstücke bei Eusebius aufbewahrt sind, die gegen Theodoretus und seine Anhänger unter den Noëtianern gerichtet sind und sich selbst als unter Zephyrinus („in unserer Zeit“) geschrieben bezeichnen. Wer diese Fragmente liest[1]) und sie mit unserm Buche und den schon erwähnten Bruchstücken vergleicht, wird über die Autorschaft keinen Augenblick in Zweifel sein: sie sind von einem und demselben Manne, wie Photius von dem Verfasser selber weiss. Der Verfasser des Buches „Ueber das All“ (Cajus nach der Meinung des Photius) „wurde zum Bischof der Heiden gewählt.“ Diese Worte, wie sinnlos sie scheinen mögen, erweisen sich als eine geschichtliche Anspielung auf die Stellung, die Hippolytus in der Kirche und besonders in Portus einnahm. Sie erhalten auch eine treffende Erläuterung durch das, was unser Verfasser in dem Schlussabschnitt seines Bekenntnisses von sich selber sagt, wie wir sogleich sehen werden.

Nachdem ich dies festgestellt habe, stehe ich nicht an, zu erklären, dass Le Moyne's viel besprochenes Bruchstück des Werkes „Ueber das All“ ächt ist. Um es zu verstehen, müssen wir bedenken, dass es das Ende des Ganzen oder des ersten der zwei Abschnitte ist, aus denen, wie wir gesehen haben,

[1]) Routh, Reliquiae Sacrae II, p. 129 sqq.

diese Abhandlung bestand. Nachdem er von der Kosmogonie und dem Logos gehandelt hatte, kam der Verfasser zu dem eschatologischen Theile und stellte der Platonischen Mythe im Gorgias etwas Aehnliches gegenüber, nur dass er es auf jüdische und christliche apokalyptische Dichtungen baute, von denen die unter dem Namen des Petrus in Rom sehr beliebt war. Ich zweifle nicht, dass Hippolytus seine Beschreibung des Hades nicht als Offenbarung, sondern als ein christliches Gemälde gab.

Um die Einheit des Verfassers zu beweisen, werde ich in einer Note zu der Stelle über die ewige Strafe der Leiber der Gottlosen zeigen, dass ein bei der gegenwärtigen Beschaffenheit des Textes völlig unverständlicher Satz leicht aus der entsprechenden Stelle in jener Abhandlung wieder hergestellt werden kann. Für einen erfahrenen Kritiker erledigt dies allein die ganze Frage.

II.

Der zweite Theil von Hippolyt's Glaubensbekenntniss: Die Lehre vom Logos.

Nun erzeugt dieser alleinige allumfassende Gott zuerst durch sein Denken das Wort (Logos), nicht ein Wort in Gestalt des ausgesprochenen Tones, sondern als den einwohnenden Gedanken des All. Dies allein von allem Seienden erzeugte er: denn das Seiende war der Vater selbst, aus dem geboren zu werden, die Ursache alles Werdenden ward. Das Wort war in ihm, das da enthielt das Wollen dessen, der es erzeugt hatte, nicht unkundig der Gedanken des Vaters. Denn indem es hervortrat aus dem Erzeuger, als sein ersterzeugter Laut, umfasst es in sich die im Vater gedachten Ideen, weshalb, da der Vater

Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων Θεὸς, Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ οὐ λόγον ὡς φωνὴν ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν, αὐτὸς ὁ πατὴρ ἦν, ἐξ οὐ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ πατρὸς ἐννοίας· ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν, πρωτότοκος τούτου γενόμενος φωνὴ (t. φωνὴν), ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ ἐννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν Λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων Θεῷ. Καὶ τὰ

befahl, dass die Welt werde, der Logos gottgefällig das Einzelne ausführte. Und zwar, was durch Geburt sich vermehren sollte, bildete er männlich und weiblich, was aber zum Dienst und Gebrauch bestimmt war, entweder in männlicher, des Weiblichen nicht bedürftiger Natur, oder weder männlich noch weiblich. Denn die ersten Substanzen, die da aus nicht Seienden wurden, Feuer und Hauch (Geist, πνεῦμα), Wasser und Erde, sind weder männlich noch weiblich, noch kann aus einem derselben Männliches oder Weibliches entstehen, ausser insofern der gebietende Gott es dem Logos zu vollführen auftrug. Ich gestehe, dass die Engel aus Feuer sind und keine weiblichen neben sich haben. In gleicher Weise meine ich, dass auch Sonne, Mond und Sterne aus Feuer und Hauch (πνεῦμα) bestehen und weder männlich noch weiblich sind; aber aus dem Wasser sind schwimmende und fliegende Thiere, männlichen und weiblichen Geschlechts entstanden: denn so ordnete es Gott, da er wollte, dass das nasse Element ein zeugendes sei. In gleicher Weise entstanden aus der Erde kriechendes Gewürm und grosse Thiere und männliche und weibliche Geschöpfe aller Art: denn das liess die Natur des Geschaffenen zu. Denn was Er wollte, das machte Er. Alles dies bildete Er durch den

μὲν ἐπὶ γενέσει πληθύνοντα ἄρσενα καὶ θήλεα εἰργάζετο· ὅσα δὲ πρὸς ὑπηρεσίαν καὶ λειτουργίαν, ἢ ἄρσενα θηλειῶν (t. ἄρσενα ἢ θηλειῶν) μὴ προςδεόμενα, ἢ οὔτε ἄρσενα οὔτε θήλεα. Καὶ γὰρ αἱ τούτων πρῶται οὐσίαι ἐξ οὐκ ὄντων γενόμεναι, πῦρ καὶ πνεῦμα, ὕδωρ καὶ γῆ, οὔτε ἄρσενα οὔτε θήλεα ὑπάρχει· [οὔτ' ἐξ] ἑκάστης τούτων δύναται (t. ὑπάρχειν ἑκάστη τούτων δῦνται) προελθεῖν ἄρσενα καὶ θήλεα, πλὴν εἰ βούλοιτο ὁ κελευὼν Θεὸς, ἵνα Λόγος ὑπουργῇ. Ἐκ πυρὸς εἶναι ἀγγέλους ὁμολογῶ, καὶ οὐ τούτοις παρεῖναι θηλείας λέγω. Ἥλιον δὲ καὶ σελήνην καὶ ἀστέρας ὁμοίως ἐκ πυρὸς καὶ πνεύματος, καὶ οὔτε ἄρσενας οὔτε θηλείας νενόμικα, ἐξ ὕδατος δὲ ζῷα νηκτὰ εἶναι θέλω (t. θέλων) καὶ πτηνὰ ἄρσενα καὶ θήλεα· οὕτω γὰρ ἐκέλευσεν ὁ θελήσας Θεὸς γόνιμον εἶναι τὴν ὑγρὰν οὐσίαν. Ὁμοίως ἐκ γῆς ἑρπετὰ καὶ θηρία καὶ παντοδαπῶν ζῴων ἄρσενα καὶ θήλεα· οὕτως γὰρ ἐνεδέχετο ἡ τῶν γεγονότων φύσις. Ὅσα γὰρ ἠθέλησεν, ἐποίει ὁ Θεός. Ταῦτα Λόγῳ ἐδημιούργει, ἑτέρως γενέσθαι μὴ δυνάμενα, ἢ ὡς ἐγένετο. Ὅτε δὲ

Logos, und es konnte nicht anders sein, als es gemacht war. Als Er aber die Wesen geschaffen hatte, wie Er wollte, da bezeichnete Er sie, indem Er ihnen Namen gab. — Danach erschuf Er den Herrn des Ganzen, indem Er ihn aus allen Elementen zusammensetzte. Er wollte nicht etwa einen Gott machen und irrte sich dabei, oder einen Engel (fern sei das!), sondern einen Menschen. Hätte Er dich zu einem Gott machen wollen, so hätte Er es thun können; denn du trägst das Bild des Logos; allein indem Er dich zum Menschen machen wollte, machte Er dich zum Menschen. Willst du aber ein Gott werden, so gehorche Ihm, der dich schuf, und handle Ihm nicht zuwider, damit dir, indem du treu im Kleinen gewesen, auch das Grosse anvertraut werden könne.

Sein Wort (Logos) ist allein aus Ihm; deshalb ist Er Gott, da Er Gottes Substanz ist. Die Welt aber ist aus Nichts, deshalb auch nicht Gott; sie ist auch der Auflösung unterworfen, wenn der Schöpfer es will. Aber Gott der Schöpfer schuf nichts Böses, nichts schuf Er, das nicht schön und gut war: denn gut ist der Schöpfer selbst. Der geschaffene Mensch aber war ein Geschöpf mit freiem Willen, der da nicht eine herrschende Vernunft hatte, nicht

(d. T. fügt ἡ hinzu) ὡς ἠθέλησε καὶ ἐποίησεν ὀνόματι καλέσας ἐσήμηνεν. Ἐπὶ τούτοις τὸν πάντων ἄρχοντα δημιουργῶν (t. ἄρχοντα δημιουργὸν) ἐκ πασῶν συνθέτων οὐσιῶν ἐσκεύασεν· οὐ θεὸν θέλων ποιεῖν ἔσφηλεν, οὐδὲ ἄγγελον (μὴ πλανῶ), ἀλλ' ἄνθρωπον. Εἰ γὰρ θεόν σε ἠθέλησε ποιῆσαι, ἐδύνατο· ἔχεις τοῦ Λόγου τὸ παράδειγμα· ἄνθρωπον θέλων, ἄνθρωπόν σε ἐποίησεν· εἰ δὲ θέλεις καὶ θεὸς γενέσθαι, ὑπάκουε τῷ πεποιηκότι, καὶ μὴ ἀντίβαινε νῦν, ἵνα ἐπὶ τῷ μικρῷ πιστὸς εὑρεθείς, καὶ τὸ μέγα πιστευθῆναι δυνηθῇς.

Τούτου ὁ Λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ Θεός, οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ. Ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ Θεός. οὗτος ἐπιδέχεται καὶ λύσιν ὅτε βούλεται ὁ κτίσας. Ὁ δὲ κτίσας Θεὸς κακὸν οὐκ ἐποίει· οὐδὲν ἐποίει [οὐ] καλὸν καὶ ἀγαθόν· ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν (t. ἐποίει οὐδὲ ποιεῖ καλὸν καὶ ἀγαθόν, ἀγαθὸς γὰρ ὁ ποιῶν). Ὁ δὲ γενόμενος ἄνθρωπος ζῷον αὐτεξούσιον ἦν,

durch Gedanken, Macht und Kraft Alles leitete, sondern diente und alle Gegensätze in sich trug. Dieser erzeugt dadurch, dass er mit freiem Willen geschaffen, das Böse, das da nur vom Zufall bedingt entsteht: denn es ist nicht da, wenn du es nicht thust; es ist nicht von Anfang, |sondern etwas Hinzukommendes. Da er also freien Willen hatte, ward von Gott ein Gesetz gegeben, nicht ohne Grund: denn wäre es nicht in des Menschen Macht gewesen, zu wollen oder nicht zu wollen, wozu wäre ein Gesetz gegeben worden? Denn dem unvernünftigen Geschöpf wird kein Gesetz gegeben werden, sondern Zügel und Peitsche, dem Menschen aber ein Gebot und Lohn oder Strafe für die Befolgung oder Uebertretung. So wurde für ihn ein Gesetz gegeben durch gerechte Männer aus der Urzeit. In neuerer Zeit ward durch den vorher erwähnten Moses, einen frommen, Gott liebenden Mann, ein Gesetz gegeben, ehrwürdig und gerecht. Alles dies aber durchwaltet das Wort Gottes, das erstgeborne Kind des Vaters, die Licht bringende Stimme, die da war vor dem Morgenstern. Danach kamen gerechte Männer, Freunde Gottes: diese hiessen Propheten, weil sie die Zukunft voraussagten. Sie besassen nicht allein das Verständniss (Wort, λόγος) einer Zeit, sondern durch alle Geschlechter hindurch schwebten klar ihnen

οὐκ ἄρχοντα νοῦν ἔχον (l. οὐκ ἄρχον, οὐ νοῦν ἔχον), οὐκ ἐπινοίᾳ καὶ ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει πάντων κρατοῦν, ἀλλὰ δοῦλον, καὶ πάντα ἔχον τὰ ἐναντία· ὃς τῷ αὐτεξούσιον ὑπάρχειν, τὸ κακὸν ἐπιγεννᾷ, ἐκ συμβεβηκότος ἀποτελούμενον [ὂν] μὲν οὐδὲν (l. ἀποτελούμενον μὲν οὐδὲν) ἐὰν μὴ ποιῇς· ἐν γὰρ τῷ θέλειν καὶ νομίζειν τι κακὸν τὸ κακὸν ὀνομάζεται, οὐκ ὂν ἀπ' ἀρχῆς, ἀλλ' ἐπιγινόμενον. Οὗ αὐτεξουσίου ὄντος, νόμος ὑπὸ Θεοῦ ὡρίζετο, οὐ μάτην· εἰ (l. οὐ) γὰρ μὴ εἶχεν ὁ ἄνθρωπος τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν, τί κἂν νόμος ὁρίζοιτο (l. θέλειν τί καὶ νόμος ὡρίζετο); Ὁ νόμος γὰρ ἀλόγῳ ζώῳ οὐχ ὁρισθήσεται, ἀλλὰ χαλινὸς καὶ μάστιξ, ἀνθρώπῳ δὲ ἐντολὴ καὶ πρόςτιμον τοῦ ποιεῖν τὸ προςτεταγμένον καὶ μὴ ποιεῖν· τούτῳ νόμος ὡρίσθη διὰ δικαίων ἀνδρῶν ἐπάνωθεν. Ἔγγιον ἡμῶν διὰ τοῦ προειρημένου Μωϋσέως, ἀνδρὸς εὐλαβοῦς καὶ θεοφιλοῦς, νόμος ὡρίζετο πλήρης σεμνότητος καὶ δικαιοσύνης. Τὰ δὲ πάντα διοικεῖ ὁ Λόγος ὁ Θεοῦ, ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωςφόρου φωςφόρος φωνή. Ἔπειτα (l. φωνή· ἔπειτα) δίκαιοι ἄνδρες γεγένηνται φίλοι Θεοῦ

vor die Stimmen der Vorhersagung, nicht nur wenn sie den Gegenwärtigen Antwort gaben, sondern durch alle Geschlechter hindurch verkündigten sie das Zukünftige; bald erinnerten sie, das Vergangene berührend, die Menschen an ihre Menschheit, bald, das Gegenwärtige zeigend, warnten sie vor Leichtsinn, bald flössten sie aller Welt Schrecken ein, indem man von ihnen lange vorher Dinge geweissagt sah und so des Zukünftigen harrte.

Dies, o ihr Menschen allzumal, ist unser Glaube, die wir nicht auf leere Worte hören, noch von den Antrieben unsers Herzens uns fortreissen, noch uns bezaubern lassen durch die bestechende Kraft der Beredtsamkeit, sondern den aus göttlicher Macht gesprochenen Worten nicht ungehorsam sind.

Und dies trug Gott dem Worte auf. Das Wort aber sprach es aus, eben durch die Worte (λόγοι, vernünftige Gedanken) den Menschen vom Ungehorsam bekehrend, nicht mit Gewalt sie knechtend, sondern mit Freiheit nach eigener Entscheidung sie berufend. Dieses Wort sandte zuletzt der Vater, um nicht mehr durch Propheten zu reden, nicht, um aus dunkler Verkündigung errathen zu werden, sondern um sich sichtbar zu offenbaren;

οὗτοι προφῆται κέκληνται διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα. Οἷς οὐχ ἑνὸς καιροῦ λόγος ἐγένετο, ἀλλὰ διὰ πασῶν γενεῶν αἱ τῶν προλεγομένων φωναὶ εὐαπόδεικτοι παρίσταντο· οὐκ ἐκεῖ μόνον ἡνίκα τοῖς παροῦσιν ἀπεκρίναντο, ἀλλὰ καὶ διὰ πασῶν γενεῶν τὰ ἐσόμενα προεφήναντο, ὅτι μὲν τὰ παρῳχημένα λέγοντες, ὑπεμίμνησκον τὴν ἀνθρωπότητα· τὰ δὲ ἐνεστῶτα δεικνύντες, μὴ ῥᾳθυμεῖν ἔπειθον· τὰ δὲ μέλλοντα προλέγοντες, τὸν κατὰ ἕνα ἡμῶν ὁρῶντας πρὸ πολλοῦ προειρημένα ἐμφόβους καθίστων, προςδοκῶντας καὶ τὰ μέλλοντα.

Τοιαύτη ἡ καθ’ ἡμᾶς πίστις, ὦ πάντες ἄνθρωποι, οὐ κενοῖς ῥήμασι πειθομένων, οὐδὲ σχεδιάσμασι καρδίας συναρπαζομένων, οὐδὲ πιθανότητι εὐεπείας λόγων θελγομένων, ἀλλὰ δυνάμει θείᾳ λόγοις λελαλημένοις οὐκ ἀπειθούντων.

Καὶ ταῦτα Θεὸς ἐκέλευε Λόγῳ· Ὁ δὲ Λόγος ἐφθέγγετο· δι’ αὐτῶν τῶν λόγων (l. λέγων δι’ αὐτῶν) ἐπιστρέφων τὸν ἄνθρωπον ἐκ παρακοῆς, οὐ βίᾳ ἀνάγκης δουλαγωγῶν, ἀλλ’ ἐπ’ ἐλευθερίᾳ, ἑκουσίῳ προαιρέσει καλῶν. Τοῦτον τὸν Λόγον ἐν ὑστέροις ἀπέστελλεν ὁ πατὴρ οὐκέτι διὰ προφήτου λαλεῖν, οὐ σκοτεινῶς κηρυσσόμενον ὑπονοεῖσθαι θέλων, ἀλλ’ αὐτοψεὶ φανερωθῆναι· τοῦτον, λέγω, [ἀπέστελλεν] ἵνα

diesen, sage ich, sandte er, auf dass die Welt ihn verehre, nicht in der Verkündigung durch die Person der Propheten, nicht, indem er durch einen Engel die Seele erschreckte, sondern indem er selbst, der da gesprochen hatte, persönlich erschien. Diesen haben wir erkannt als den, der von der Jungfrau einen Körper angenommen und in einer neuen Gestaltung den alten Menschen an sich getragen, der im Leben jede Altersstufe durchgemacht, auf dass er jedem Alter selber zum Gesetze würde und als Ziel die eigne Menschheit allen Menschen in seiner Erscheinung zeige, um dadurch zu bezeugen, dass Gott nichts Böses geschaffen, und dass der Mensch freien Willen habe und die Macht besitze, zu wollen oder nicht zu wollen, fähig für Beides. Von ihm wissen wir, dass er ein Mensch von gleicher Beschaffenheit mit uns gewesen; denn wäre er nicht von derselben Natur gewesen, so würde er vergeblich vorschreiben, dass wir unserm Meister nachahmen sollten. Denn war er von anderer Substanz, wie kann er mir, der ich schwach geboren bin, befehlen, ihm nachzufolgen? Und wie kann er dann gut und gerecht heissen? Damit er aber nicht für verschieden von uns gehalten werde, ertrug er Beschwerde, litt Hunger und verschmähte nicht zu dürsten, erholte sich im Schlaf und wies

(l. τοῦτον λέγων, ἵνα) κόσμος ὁρῶν δυσωπηθῇ οὐκ ἐντελλόμενον διὰ προσώπου προφητῶν, οὐδὲ δι' ἀγγέλου φοβοῦντα ψυχὴν, ἀλλ' αὐτὸν παρόντα τὸν λελαληκότα. Τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα, ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ, καὶ σκοπὸν τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρὼν, καὶ δι' αὐτοῦ ἐλέγξῃ ὅτι μηδὲν ἐποίησεν ὁ Θεὸς πονηρὸν, καὶ ὡς αὐτεξούσιος ὁ ἄνθρωπος ἔχων τὸ θέλειν καὶ τὸ μὴ θέλειν, δυνατὸς ὢν ἐν ἀμφοτέροις· τοῦτον (l. οὗ τὸν) ἄνθρωπον ἴσμεν (l. εἰς μὲν) τοῦ καθ' ἡμᾶς φυράματος γεγονέναι. Εἰ γὰρ μὴ ἐκ τοῦ αὐτοῦ ὑπῆρξε, μάτην νομοθετεῖ μιμεῖσθαι τὸν διδάσκαλον. Εἰ γὰρ ἐκεῖνος ὁ ἄνθρωπος ἑτέρας ἐτύγχανεν οὐσίας, τί τὰ ὅμοια κελεύει ἐμοὶ τῷ ἀσθενεῖ πεφυκότι, καὶ πῶς οὗτος ἀγαθὸς καὶ δίκαιος; ἵνα δὲ μὴ ἕτερος παρ' ἡμᾶς νομισθῇ, καὶ κάματον ὑπέμεινε, καὶ πεινῆν ἠθέλησε, καὶ διψῆν οὐκ ἠρνή-

den Schmerz nicht ab, ward gehorsam dem Tode und offenbarte die Auferstehung, in diesem allen die eigene Menschheit als Erstling opfernd, auf dass du, wenn du leidest, nicht verzweifelst, sondern, indem du dich als Menschen bekennst, gleichfalls vom Vater erwarten mögest, was Er Ihm gewährt.

σατο, καὶ ὕπνῳ ἠρέμησε, καὶ πάθει οὐκ ἀντεῖπε, καὶ θανάτῳ ὑπήκουσε, καὶ ἀνάστασιν ἐφανέρωσεν, ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τούτοις τὸν ἴδιον ἄνθρωπον, ἵνα σὺ πάσχων μὴ ἀθυμῇς, ἀλλ' ἄνθρωπον σεαυτὸν ὁμολογῶν, προςδοκᾷς (l. προςδοκῶν) καὶ σὺ ὃ τούτῳ πατὴρ παρέσχεν (l. τούτῳ παρέσχες).

Dies also ist, so zu sagen, der zweite Artikel des Glaubensbekenntnisses unsers Verfassers oder vielmehr sein philosophischer Commentar zu dem Prolog des Johanneischen Evangeliums. Ich habe nun zu erweisen, in Betreff dieses Theiles, dass er mit dem System des Hippolytus übereinstimmt, so weit wir es in seinen andern ächten Schriften ausgesprochen finden; und überdem werde ich noch zum Ueberfluss zeigen, dass es gänzlich verschieden ist von dem System desjenigen, dem die Randbemerkung in unserer Handschrift das neuentdeckte Werk zuschreibt. Aber weder dies noch jenes kann zu voller Befriedigung geschehen ohne eine vergleichende Prüfung der andern Werke des Hippolyt, und dies wird der Gegenstand meines nächsten und schliesslichen Briefes sein.

Ich muss mich deshalb hier auf eine kurze Darlegung des Inhalts zur Vorbereitung auf die weitere Untersuchung beschränken.

Diese Stelle enthält des Verfassers Ansicht über den Logos, die mitteninne durch die von dem Ursprunge des Bösen unterbrochen wird. Die Einflechtung dieser hinzukommenden Erörterung ist gerade nicht sehr geschickt, indess sind doch beide Punkte auf's Genaueste mit einander verbunden, so wie mit der gesammten Lehre von der Schöpfung — wie sie auch in den verschiedenen gnostischen Systemen in diesem Lichte betrachtet wurden. Wenn Gott das Böse schuf, wie können wir das mit der Lehre von dem ewigen göttlichen Worte, als dem vollständigen Ausdrucke der Natur und des Willens Gottes, vereinigen? Wie können wir vermeiden, das Böse entweder in den Vater oder in den Logos zu setzen? Ohne Frage (so meint unser Verfasser) darf es in keinen von beiden gesetzt werden! Sein Ausweg aus

dieser Schwierigkeit ist folgender: Das Böse besteht nur abgeleiteter, nicht ursprünglicher Weise. Es besteht, weil der Mensch, mit Vernunft und freiem Willen begabt, nothwendig die Macht hatte, das Verbotene zu thun, und das Böse entsprang aus dem Missbrauch, den er von dieser Willensfreiheit machte, die jedoch nothwendig war, damit er Gott auf Erden darstellen könne, und weil er bestimmt war, zur göttlichen Natur erhoben zu werden.

Nachdem er so für das ewige Thun des Logos Raum geschafft, kommt er zu der näheren Bestimmung desselben, indem er dabei offenbar genau dem Prolog folgt. Der Logos ist unserm Verfasser wie den Vätern des zweiten Jahrhunderts Gottes ewiges Selbstbewusstsein oder die Objectivirung seines Wesens, die da besteht in Vernunft und Wahrheit. Er ist deshalb der Logos in der zwiefachen Bedeutung des griechischen Wortes, Sprache (λόγος=φωνή), d. h. die objective Offenbarung Gottes, und Vernunft (λόγος=λογισμός) oder Gottes Bewusstsein in sich selber. Der Vater erzeugt durch den Act des Selbstbewusstseins den Logos, und, genau genommen, begeistet der Logos als das innere Wort Gottes alle heilige Menschen, die da berufen werden, Lehrer der Menschheit zu werden, und besonders — wiewohl nicht ausschliesslich — begeistete er Moses und die Propheten.

Hierbei ist es unverkennbar, wie viel unserm Verfasser daran liegt, drei sehr wichtige Wahrheiten einzuschärfen. Erstens, dass die Wirksamkeit des Geistes Gottes — denn dies ist nach unsers Verfassers einfacherer Theorie das Wirken des Logos vor der Fleischwerdung — nicht auf die heiligen Männer des Alten Testaments beschränkt ist. Er fordert, wie wir gesehen haben, für sie den ältesten, aber nicht den ausschliesslichen Besitz des göttlichen Geistes; obgleich er nicht ausdrücklich sagt, was Origenes sehr bestimmt ausspricht: das müssten sehr rohe (ἄγροῖκοι) Menschen sein, die da leugnen wollten, dass der heilige Geist in den tugendhaften und heiligen Männern bei den Griechen, wie Sokrates, wirksam war. Gemäss dieser Meinung unsers Verfassers ist es auch unleugbar (und dies ist der zweite Punkt), dass die göttliche Geltung des Gesetzes nicht auf der äusserlichen Autorität beruht, die es gegeben, oder auf den auf seine Nichterfüllung gelegten Verwünschungen, sondern auf seiner innern Uebereinstimmung mit dem Willen Gottes und deshalb auch mit der

Natur des Menschen, der Vernunft. „Der Mensch", sagt unser Verfasser, „ist ein vernünftiges Wesen und kann zum Gehorsam nur durch freie, auf Ueberzeugung gegründete, Beistimmung gebracht werden." Hippolytus ist deshalb nicht allein ein Rationalist, sondern, was noch stärker ist, er macht Gott selbst zum ersten Rationalisten, insofern er seine göttliche Vernunft dem Logos und durch diesen dem Menschen mitgetheilt habe. Da nun die Verpflichtung, dem geschriebenen Gesetz zu gehorchen, demnach auf seiner Uebereinstimmung mit der Vernunft beruht (göttlicher und menschlicher, die bei unserm Verfasser als gleich in ihrem Wesen gefasst werden), so muss es natürlich weichen, sobald etwas Besseres und Vollkommneres erscheint. So bereitet er durch den zweiten Satz nicht minder, als durch den ersten, die Lehre von der Fleischwerdung vor.

Die dritte Behauptung ist nicht weniger merkwürdig; es ist diese: Die Propheten sind freilich Propheten genannt worden, weil sie zukünftige Ereignisse voraussagten, und er verbreitet sich über diesen Punkt mehr, als über die anderweitigen Eigenschaften der Propheten, weil er von den Gnostikern geleugnet worden war. Aber dies ist keineswegs der ausschliessliche Beruf der Propheten. Gottes ewige Vernunft sprach durch sie gerade eben so sehr in dem, was sie über die Vergangenheit und über die von ihnen selbst erlebten Ereignisse aussprachen. Er charakterisirt ihre Orakel über das Vergangene mit den Worten: dass sie durch dieselben die Menschen an ihre Menschheit erinnerten (ὑπεμίμνησκον τὴν ἀνθρωπότητα). Das kann nicht bedeuten, dass sie ihr chronologisches Gedächtniss auffrischten; der Sinn muss sein, dass sie das Menschengeschlecht an gewisse einzelne Thatsachen als wesentliche Theile des göttlichen Planes in der Gesammtgeschichte der Menschen erinnerten, wie ja diese Geschichte die göttliche Entwicklung und Verwirklichung dessen in der Zeit ist, was göttlich vor aller Zeit im Worte geschaut ward. Es ist diese prophetische Behandlung der Vergangenheit, die da Joel, den ältesten, und Jeremias, den spätesten der Propheten des unabhängigen jüdischen Staates, über die verwandten Erscheinungen in der hellenischen Welt — wie Homer z. B. mit Joel, und Demosthenes mit Jeremias verglichen werden kann — mehr erhebt, als das irgend eine Vorhersagung äusserer zukünftiger Schicksale vermöchte. In der That behandeln ihre Vorherverkündigungen äussere Schicksale nur als Hieroglyphen

von Begebenheiten im Reiche der Wahrheit. Es ist allein die gemeine, materialistische, ungläubige jüdische Betrachtungsweise, wie sie im siebzehnten Jahrhundert durch Scholastiker, die weder Gelehrte noch unabhängige Philosophen waren, zugestutzt und durch Leute heilig gehalten worden ist, welche von allem Licht und aller Freiheit evangelischer Wahrheit verlassen waren und davor erschraken — es ist nur diese herabwürdigende und kraftlose Betrachtungsweise neben grosser Unwissenheit und einem verkehrten Auslegungssystem, die den göttlichen Charakter der Propheten ausser Augen verlieren konnte in ihrer erhabenen, trostreichen und glaubenskräftigen Ueberschauung der vergangenen oder zukünftigen Schicksale der Menschheit als einer Familie in Gott, die hier auf Erden in individueller und nationaler Gestalt die Beschlüsse seiner ewigen Weisheit und Liebe verwirklichte. Kurz, unser Verfasser sagt in seiner Sprache, was Friedrich Schlegel sagte, wenn er den wahren Geschichtsschreiber als einen rückwärts gewandten Propheten bezeichnete.

Sie waren auch begeistet, sagt unser Verfasser, wenn sie von den Personen und Ereignissen ihrer eignen Zeit sprachen, „die Menschen ermahnend, sich nicht dem Leichtsinn hinzugeben (μὴ ῥαθυμεῖν)". Es erfordert keinen grossen philosophischen Geist, einzusehen, dass, Personen und Begebenheiten seiner eigenen Zeit als das zu erkennen, was sie in Wahrheit sind und bedeuten, und so das Siegel der Geschichte ihnen aufzudrücken (was die Mystiker die *Signatura* nennen), ebenso sehr ein Zeugniss für die Erkenntniss der Zukunft ist, als irgend eine Vorhersagung, und ebenso sehr ein Beweis eines erleuchteten Einblicks in die Vergangenheit, als irgend eine prophetische Auslegung von den Gestalten der Männer und Ereignisse vergangener Zeiten. Es folgt aus dieser Anschauung unsers Verfassers, dass auch jene Vorhersagungen kein Zeugniss, am wenigsten das höchste, erleuchteter Erkenntniss waren, insoweit sie einfach äussere Thatsachen vorhersagten. Hippolyt, wie alle alten Schriftsteller, glaubte unzweifelhaft, dass solche Macht der Vorhersagung auch von andern Personen, sogar von falschen Propheten, bekundet worden, dass aber die wahren Propheten in einem Ereigniss, das sie als bevorstehend darstellten, einen unabtrennbaren Theil der Entwicklung des Reiches der Wahrheit, Gerechtigkeit und Seligkeit vorhersahen, das unter der Menschheit

und durch Menschen, und daher auf dieser Erde offenbar werden soll.

Nachdem er so seine allgemeine Anschauung von Gesetz und Propheten erklärt hat, geht er zum zweiten Theil seiner Lehre vom Logos über — seiner Fleischwerdung in der Person Jesu von Nazareth, des wahren und wirklichen Menschen. Es scheint mir deutlich, dass in diesem Abschnitt sowohl, wie im ersten, unser Verfasser beabsichtigt, so allgemein verständlich zu sprechen, als möglich, und aufs Aeusserste zu vermeiden sucht, sein eigenes speculatives System hervortreten zu lassen. Die Väter dieser Zeit betrachteten offenbar ihre Speculationen wesentlich vom rein apologetischen Gesichtspunkte. Sie widerlegten durch Berufung auf die Schrift und die beständige Ueberlieferung die Einwürfe der Ungläubigen und die Irrthümer der häretischen Philosophen. Sie erklärten eine Lehre für häretisch, entweder wenn sie geradezu Thatsachen leugnete, welche die heilige Geschichte berichtete, oder wenn sie Sinn oder Ansehen der Schrift zerstörte und zu Folgerungen führte, die sich mit den obersten, der Vernunft und dem Gewissen eingeprägten, Principien des Christenthums unverträglich bewiesen — wie sie denn auf diese bewusst oder unbewusst als auf das letzte und entscheidende Zeugniss sich überall berufen. Fühlten sie sich bei einer [solchen Veranlassung aufgefordert, eine Lösung der philosophischen oder geschichtlichen Anstösse und Räthsel zu geben, die da (in den meisten Fällen) die von ihnen bekämpften Systeme hervorgerufen hatten, so thaten sie dies in apologetischer Absicht, zur Selbstvertheidigung.] Aber sie stimmten keineswegs in diesen Versuchen überein, noch forderten sie in jener Zeit für ihr System irgend welche Autorität, sondern sie boten es mit so guten Gründen, als sie eben zur Hand hatten, der ehrfurchtsvollen und nachdenkenden Prüfung als eine den heiligen Urkunden und den Aussprüchen der Vernunft und des Gewissens nicht widersprechende Erklärung dar. Wir müssen uns daher wohl hüten, vorauszusetzen, dass, weil unser Verfasser nicht in die wohlbekannten Lehrstreitigkeiten seiner Zeit eingeht, er in Betreff derselben nicht seine eigenen Meinungen hatte. Finden wir sie in andern seiner Schriften verzeichnet, so haben wir nur zu beweisen, dass sie mit der hier so einfach hingestellten Anschauung verträglich sind und dass sie auf denselben Voraussetzungen ruhen.

Nachdem ich hierüber mich soweit erklärt, will ich nun zu dem dritten und letzten Theile des Glaubensbekenntnisses unsers Verfassers übergehen, nachdem ich noch einige Bemerkungen geäussert, auf welche dies zehnte Buch mich führt.

Es ist klar, dass die bisher durchgenommenen Theile des Glaubensbekenntnisses eine philosophische Erläuterung des Prologs zum Johanneischen Evangelium sind. Während es mir nun scheint, dass dieser Commentar so verständlich ist, wie der Text (wiewohl nicht in demselben Maasse), habe ich das Gefühl, dass manche meiner Leser, selbst Geistliche, vielmehr denken möchten, ich solle sagen, dass der Commentar nicht weniger unverständlich sei, als der Text. Solche mögen doch wohl bedenken, dass sie, indem sie so sprechen (oder denken), sich auf die Seite der Ungläubigen stellen; denn was nicht verständlich, ist entweder unwahr oder unnütz, und Aergeres hat nie ein Ungläubiger gegen das Christenthum gesagt. Ich weiss ganz wohl, dass Manche diesen Vorwurf als eine Beleidigung zurückschleudern und auf den Angriff mit Berufung auf ihre protestantische Rechtgläubigkeit antworten werden. Ich weiss auch, dass sie bereit sind, diese Rechtgläubigkeit zu erhärten durch eine unbeschränkte Unterwerfung unter das Wort Gottes und die orthodoxen Bekenntnisse der ökumenischen Concile, wenigstens derer des vierten und fünften Jahrhunderts. Aber sie müssen es mir nicht übel nehmen, wenn ich entgegne, dass sie damit meine Behauptung nicht widerlegen und sich den Schwierigkeiten nicht entziehen. Denn ziehen sie sich auf das Wort Gottes zurück, so zeigen sie doch sehr wenig Ehrfurcht vor demselben, indem sie seine erhabensten und wichtigsten Aufschlüsse für der menschlichen Vernunft unverständlich erklären, welche doch die heiligen Schriften als solche annimmt, welche Offenbarungen der Wahrheit über göttliche Dinge enthalten. Es scheint mir, dass Geistliche, die ihren Glauben bekennen an etwas nicht Verständliches, noch weniger Ehrfurcht vor den heiligen Urkunden haben müssen, als die Andersgläubigen, deren Lehren sie am meisten verabscheuen. Kaum mag es eine ungrammatischere und falschere Erklärung geben, als die alte unitarische Uebersetzung der letzten Worte des ersten Verses im Prolog: „Und das Wort war ein Gott“; aber wenigstens zeigt sie das Bestreben, Worte, die sich auf das eigenste Wesen der Vernunft beziehen, mit der Vernunft so gut in Uebereinstimmung

zu bringen, als sie es verstanden; und auf gleichem Boden hätte man ihnen begegnen sollen. Eine Vergleichung aber der Apostel dieser dürren protestantischen Rechtgläubigkeit mit den bedeutendsten Führern der Gnostiker in dieser Beziehung würde völlig lächerlich sein. Jene Männer bekundeten eine Fülle intellectuellen und moralischen christlichen Ernstes in ihren Speculationen eben über diesen Prolog, während, wenn man Alles liest, was die alten protestantischen Schulen darüber seit nun 250 Jahren gesagt haben, kaum, philosophisch zu sprechen, mehr als Spreu zu finden ist. Der Text wird mit theologischen Kunstausdrücken und Formeln erklärt, die wenigstens so lange für rein übereinkömmlich gehalten werden müssen, bis sie als die nothwendigen und allein möglichen Ergebnisse aus dem heiligen Text erwiesen sind. Nun ist aber das niemals erwiesen worden, und ich behaupte unbedenklich, dass keine ehrliche und verständige Kritik ihre biblische oder philosophische Begründung behufs ausschliesslicher Aneignung zu beweisen vermag; noch sind sie streng vereinbar mit den wahren, echten und unverfälschten Schriften der Väter des ersten, zweiten und dritten Jahrhunderts. Ich spreche nach reiflicher Prüfung, denn ich habe diese Schriften gelesen mit dem aufrichtigen Wunsche, sie zu verstehen und zu würdigen; und in ihrer Beurtheilung bediene ich mich nur der Freiheit oder vielmehr übe ich die Pflicht eines Wahrheit suchenden protestantischen Christen. Solche orthodoxe Geistliche vergessen, was unser trefflicher Freund Maurice seit vielen Jahren, wie es scheint vergeblich, versucht hat, ihnen zu Gemüth zu führen — dass die Offenbarung Wahrheit offenbart, nicht aber macht, dass die Wahrheit an sich selbst wahr sein muss. Ist sie aber wahr an sich selbst, in ihrem Wesen, nicht durch irgend eine äussere Machtvollkommenheit, so muss die offenbarte Wahrheit auch der Vernunft verständlich sein. Denn die Vernunft ist von göttlichem Wesen, das Bild und der Abglanz der ewigen, göttlichen Vernunft, und daher fähig (wie sie anerkannter Weise es gethan hat), die Gesetze der Bewegung der himmlischen Körper im Raume zu erkennen, und ebenso (wie anerkannt werden muss, dass sie es bis zu einem gewissen Grade gethan habe) die Gesetze des menschlichen Geistes, wie er sich in der Zeit bewegt.

Dieselbe Antwort muss ich auch denen geben, die, diese Schwierigkeiten sehend, und gleich sehr an der menschlichen

Vernunft und den heiligen Schriften verzweifelnd, in ihrem materialistischen Unglauben, der sie zu Empörern gegen den Gott in sich und in der Schrift macht, zu der äusserlichen Machtvollkommenheit einer Priesterkaste ihre Zuflucht nahmen, die für ihre Beschlüsse Untrüglichkeit fordern — es kümmert mich wenig, ob von Rom her, oder von wo sonst. Mein erster Grund gegen diesen sinnlosen Trugschluss ist: Entweder ist das Christenthum wahr, oder es ist nicht wahr. Entweder enthält die heilige Schrift das Wort Gottes an die Menschheit, oder sie enthält es nicht. Entweder sprach Christus die Wahrheit, oder er sprach sie nicht. Wenn nun das Christenthum nicht wahr ist (und der vollendetste Skepticismus scheint mir aus vielen ihrer Schriften zu lauern), welche Machtvollkommenheit kann es wahr machen? Ist es aber wahr (wie sie es doch eigentlich annehmen sollten), so ist es wahr, weil wahr an sich selbst, und bedarf keiner Autorität, um es wahr zu machen. Doch das ist nicht Alles, was ich ihnen über diesen Punkt zu sagen habe. Wenn, was die Kirche von Christo und dem Christenthum behauptet, göttliche Wahrheit ist und also wahr durch sein eigenes göttliches Wesen, so ist von der grössten Wichtigkeit, dass es nicht den Schein bekomme, als sei es wahr durch eine zwischen Schrift und Bewusstsein gestellte Machtvollkommenheit.

Keine göttliche Macht ist irgend einer Classe von Menschen verliehen, um Wahrheit für die Menschheit zu machen. Der oberste Richter ist der Geist in der Kirche, d. h. in der gesammten Gemeinschaft der Christus bekennenden Menschen. Das allgemeine Gewissen ist Gottes höchster Ausleger. Wenn Christus Wahrheit spricht, so müssen seine Worte zu der Vernunft und dem Gewissen der Menschen sprechen, wo und wann sie auch gepredigt werden mögen: so lasst sie also predigen! Wenn die Evangelien inspirirte Weisheit enthalten, so müssen sie selbst den gewissenhaften Forscher und den ernsten Denker mit himmlischen Gedanken inspiriren: so lasst sie denn mit Freiheit zum Gegenstande der Forschung und des Denkens machen! Die Schrift, um mit voller Ueberzeugung für wahr gehalten zu werden, muss mit der Vernunft übereinstimmen: so lasst sie mit der Vernunft behandeln! Indem wir so zu Werke gehen, werden wir keine Kraft verlieren, vielmehr werden wir eine Kraft gewinnen, wie sie nimmer eine Kirche hatte. Es liegt Kraft in christlicher Zucht, wenn sie frei übernommen

wird von denen, die sich ihr unterwerfen; es liegt Kraft in geistlicher Machtvollkommenheit, wenn sie frei anerkannt wird von denen, die an Christus hängen; es liegt Kraft bis zum Tode in der Begeisterung eines unerleuchteten Volkes, wenn sie aufrichtig und mit erhabenen und sittlichen Ideen verbunden ist. Aber keine Kraft ist zu vergleichen mit der eines Glaubens, der sittliche und vernünftige Ueberzeugung mit dem religiösen Glauben vereinbart, mit der einer Machtvollkommenheit, die in solchem Glauben ihre Begründung hat, und eines daraus erwachsenden christlichen Lebens, das da trachtet, diese unsere Welt christlich zu machen — wozu ja das Christenthum verkündigt ward. Mögen solche, die aufrichtig, aber ängstlich sind, in sich hineinblicken und sich fragen, ob ihre Besorgniss aus dem Glauben stammt, oder ob sie nicht vielmehr Mangel an Glauben bekundet. Wo ist die Macht, fähig, einer Welt zu widerstehen, die, wenn sie ungläubig lebt, dazu geworden ist unter unhaltbaren und unwirksamen Satzungen? die, wenn sie in einem Zustande der Verwirrung lebt, dahin gekommen ist durch die, welche sie geistlich geleitet haben? Heere mögen die Freiheit unterjochen, aber Heere können keine Ideen besiegen: sie vermögen dies viel weniger, als Jesuiten und jesuitische Weise die Religion wiederherstellen oder der Aberglaube den Glauben neu beleben kann. Ich leugne, dass ein zerstörender und irreligiöser Geist in den Herzen der überwiegenden Mehrzahl des Volks vorherrsche. Ich glaube, die Welt verlangt nicht weniger, sondern mehr Religion. Wie aber dem auch sei, ich bin fest überzeugt, dass Gott die Welt regiert und dass Er sie nach den ewigen Ideen der Wahrheit und Gerechtigkeit regiert, die uns in unser Gewissen und Vernunft geschrieben sind. Ich bin ferner gewiss, dass Völker, die sich bürgerliche Freiheit errungen haben oder erringen, früher oder später eben so sicher Freiheit für das religiöse Denken verlangen werden, und dass die, deren Väter siegreich religiöse Freiheit erkämpft haben, nicht ermangeln werden, auch bürgerliche und politische Freiheit zu fordern. Bei solchen Ideen und bei der gegenwärtigen unwiderstehlichen Macht der Ideenmittheilung, was kann uns retten, als Religion, und also das Christenthum? Dann aber muss es auch ein Christenthum sein, gegründet auf das, was da seit Ewigkeit von Gott selber stammt und ebenso unzerstörbar und unbesieglich ist, wie Er: es muss auf Vernunft und Gewissen gegründet sein. Ich meine eine Vernunft, die mit Freiheit den

den Glauben an Christus umfasst und einen christlichen Glauben, der sich eins fühlt mit der Vernunft und der Geschichte der Welt. Das gesittete Europa, wie es jetzt ist, wird fallen, oder es wird beruhigt werden durch diese Freiheit, diese Vernunft, diesen Glauben. Um zu beweisen, dass die Sache des Protestantismus im neunzehnten Jahrhundert eins ist mit der Sache des Christenthums, bedarf es nur der Aufmerksamkeit auf diese Thatsache: dass sie beide fallen und sinken müssen, bis sie auf diesem unzerstörbaren Grunde stehen, welcher nach meiner innersten Ueberzeugung der wahrhafte, echte, ursprüngliche Grund ist, auf den Christus seine Kirche baute. So lasst uns denn alle Gedanken daran aufgeben, eine andere Grundlage zu finden, alle Versuche, den Glauben durch morsche Formen und Aeusserlichkeiten zu stützen; lasst uns aufhören, die Vernunft zu bekämpfen, wenn sie übereinkömmlichen Formen und Formeln widerspricht. Wir müssen uns auf den von den Evangelien und der Geschichte des Christenthums angewiesenen Boden stellen; dann mögen wir hoffen, das zu verwirklichen, wofür Christus starb, dann wird die Kirche die hohe Aufgabe des Christenthums erfüllen, dann wird der Wille Gottes geschehen, den Christus der Menschheit offenbarte, dass die Reiche dieser Erde zu Reichen des Höchsten werden. Ich bin gewiss, mein theurer Freund, dass dies Alles nur wahr ist von der wahren Religion: Niemand, als ein Schwärmer oder ein Narr, kann diese Probe mit irgend einer anderen anstellen wollen. Aber hier kehrt mein Dilemma wieder: Entweder das Christenthum ist diese wahre Religion, oder mit welchem Rechte streitet ihr mit uns über das Christenthum und stellt ein Gesetz auf, als wäret ihr untrüglich wie Gott?

Indem ich mich auf diesen erhabenen Standpunkt stelle, bin ich, wie ich hoffe, Gott aufrichtig dankbar dafür, dass in der Geschichte des Christenthums die überwältigende Macht des göttlichen Geistes sichtbar und nachweisbar sich zeigt. Diesen Geist glaube ich eingehaucht der Gesammtheit der menschlichen Gewissen, die da eins ist mit der gottfürchtenden und gottliebenden Vernunft: er entspricht in jenem höhern Gebiete dem, was in den Dingen der sichtbaren Welt „gesunder Menschenverstand" heisst. Diese göttliche Macht der Vernunft und des Gewissens ist meiner Ueberzeugung nach so gross gewesen, dass sie über alle Unvollkommenheiten und Irrthümer

alter und neuer Gemeinschaften und Bekenntnissformeln gesiegt hat. Jeder protestantische Christ, der, mit einer christlichen Ansicht von der Weltgeschichte ein christliches Leben führend, vernünftig und gewissenhaft die Geschichte des Christenthums durchgeht, kann sich in vollkommener Gemeinschaft mit den Kirchen des Morgen- und Abendlandes wissen und das Wirken des heiligen Geistes in scholastischen und selbst Tridentinischen Bestimmungen sehen, wenn er nur die Schrift ehrlich und nach den allgemeinen Regeln der Auslegung erklären will, wenn er die Schriften der Väter dem Geiste nach als einen begrenzten Theil der Entwicklung des Christenthums annimmt, und ihre Speculationen nicht als angreifenden Dogmatismus, sondern als philosophische, zur Selbstvertheidigung bestimmte Auskunft auffasst, und endlich wenn er die Bestimmungen und Bekenntnisse jener Kirchen nicht im Lichte seines eignen Systems ansieht, sondern so, wie sie von den Gliedern jener Kirchen selbst verstanden wurden. Ich bekenne, wie ich die speculativen Lehren des Johannes und Paulus bei Weitem denen der Väter des zweiten und dritten Jahrhunderts vorziehe, so stelle ich diese wieder beträchtlich über das Nicänische Bekenntniss, da ich mit gutem Gewissen nicht sagen kann, dass sie mit dessen Buchstaben übereinstimmen. Dies zugestanden, muss ich in allen folgenden Bestimmungen der Concilien ein Element der Unvollkommenheit, des Mangels oder Irrthums sehen, das sich nothwendig in dem Maasse vergrössertt, als die Entwickelung fortschreitet, gerade wie das Element der Wahrheit, das ich ihm zur Seite finde, sich mehr und mehr bekunden muss in demselben Grade, als die ursprüngliche Grundlage vollständiger gegen zerstörende Angriffe vertheidigt wird. Und indem ich ruhig mit Männern, wie Neander und Dorner, durch all die finstern und verfinsternden Zeiten vom vierten bis zum siebenten Jahrhundert wandle, komme ich in Betreff der Bekenntnisse über göttliche und menschliche Natur und Willen zu dem Schlusse, dass selbst die späteren Concilien entschieden geirrt haben würden, wenn sie das Gegentheil von dem festgesetzt hätten, was jene behaupten, also das, was die Häretiker sagten, oder (oft mit völligem Unrecht) zu sagen beschuldigt wurden. Gibt es irgend einen Beweis für die göttliche Leitung der menschlichen Geschicke, so ist es die Geschichte der Kirche. Allerdings waren manche Umstände da, welche die Ausbreitung und

Erhaltung des Christenthums wunderbar begünstigten. Die alten Volksthümlichkeiten hatten sich überlebt. Das Judenthum war in Rabbinismus versunken, und die Zerstörung Jerusalems hatte das Heiligthum vernichtet, mit dem seit Esra der Glaube der Juden eins geworden war. Auch das Heidenthum hatte seine nationale Grundlage und seinen heimischen Glauben verloren; der Unglaube der Römer war gröber, als der der Griechen, so auch ihr übriggebliebener Aberglaube. Der menschliche Geist schmachtete nach einer höhern erneuernden Vereinigung und Durchdringung der verschiedenen Volksthümlichkeiten, und die Idee einer gemeinsamen Menschheit und einer gemeinsamen Wahrheit, wie sie vom Christenthum geboren ward, war nur die Erfüllung der tiefsten Sehnsucht der Welt. Aber nun betrachte man auch die Schwierigkeiten! Zunächst begegnen wir der verfallenden Gesittung einer abgestorbenen Welt und auf der andern Seite der Barbarei eines frischen und edeln, aber ganz unentwickelten erobernden Stammes. Wir finden keine Nation und kein nationales Leben, welche doch die einzigen gesunden Träger einer reinen und heiligenden Religion sind, sondern einen allgemeinen Verfall in Schriftthum, Gelehrsamkeit und Philosophie, eine allgemeine Verzweiflung an der Menschheit. Die Welt schien nicht von Gott, sondern vom Teufel regiert zu werden. Dann sehe man auf die innern Schwierigkeiten! Eine höchst unvollkommene Vertretung der christlichen Kirche in allen Concilien, vom Nicänischen an — ein, jede Bethätigung der Laien, d. h. des christlichen Volkes, ausschliessendes System, das sogar von der Geistlichkeit nur einen Theil vertreten liess. Dann alle Ränke der byzantinischen Kaiser und Kaiserinnen, kaiserlicher Adjutanten und Palastverschnittenen. Die Leidenschaften und der Ehrgeiz einer ungezügelten Geistlichkeit. Das *Odium theologicum* der Kirchenlehrer. Endlich die Wuth der herrschenden Geister jener Zeit, das Christenthum nicht in gesellschaftlichen Ordnungen, nicht in Pflichten und Werken der Liebe zu verwirklichen, sondern fast ausschliesslich in Ausbildung der Kirchenzucht, und zum einzigen Prüfstein der Gemeinschaft mit Christus und Gott gewisse speculative Bestimmungen zu machen, welche nothwendig die entgegenstehenden Anschauungen und damit Spaltung und Verfolgungen hervorriefen. Diese Wuth war im genauesten Zusammenhange mit der Verzweiflung des menschlichen Geistes und mit dem Tode aller Nationen und alles nationalen Lebens.

Allen solchen Dingen entfremdet — dem Berufe, zu dem der Mensch geschaffen ward, weil nur so Gottes Zweck an der Welt verwirklicht werden kann — an kein Vaterland sich klammernd, keine nationalen Ordnungen vertheidigend, waren alle den Kampf führenden christlichen Geister von dem Schreckensgedanken ergriffen, dass diese Welt ihrem Ende entgegen ginge, und theilten insofern die verzweifelnden Gefühle aller Uebrigen. Sie blickten auf eine andere Welt mit Vertrauen, aber sie fühlten keinen Beruf, diese Welt selbst mit ihren geselligen und nationalen Ordnungen zum Gegenstande ihrer christlichen Gedanken und Bestrebungen zu machen. Das nun ist das grosse Wunder der Geschichte der letzten fünfzehnhundert Jahre, dass die Welt trotz alledem erneuert ward und dass die grundthatsächlichen Urkunden und Ideen des Christenthums erhalten und, wiewohl sehr unvollständig, auch entwickelt und zu künftiger Entwicklung aufbewahrt worden sind in der Gesammtheit der Christenheit, wie sie jetzt im Osten und Westen besteht.

Der Forderung, aus diesen Bekenntnissen Glaubensregeln zu machen, muss ich die wahrende Bedingung entgegenstellen: *Quatenus concordant*, und das in zwiefacher Hinsicht. Ich muss meine Beistimmung auf ihren deutlichen Einklang nicht nur mit der Schrift (das grosse protestantische Princip), sondern auch mit den frühern Vätern und Bestimmungen beschränken. Denn im Sinne der alten Kirche ist es diese ununterbrochene Fortdauer, die ihnen einen Anspruch auf die oberste Geltung gibt und sie mit der Untrüglichkeit der Kirche bekleidet. Diese ununterbrochene Einheit nun — was auch ihr Werth sein möge — mit dem, was die alten Kirchen in der That behaupten, besteht nur theilweise und unvollständig. Demnach sind von dem Nicänischen Symbol an alle Glaubensbekenntnisse doppeltem Bedenken ausgesetzt, sobald sie nach der höchsten Autorität trachten.

Die beschränkte Wahrheit, welche sie besitzen, ist Alles, wonach sie trachten sollten, nicht allein, weil sie nur in einem beschränkten Sinne wahr sind, sondern auch weil die Beilegung einer unbeschränkten Geltung gerade ihr eigentliches, innerstes Lebenselement zerstört. Ich fordere jeden, der mehr verlangt, auf, mir einen katholischen oder protestantischen Schriftsteller in unserer Zeit zu zeigen, der, wenn er auf

den Buchstaben eines Bekenntnisses schwört, diese Untersuchung philosophisch und geschichtlich durchgemacht hat, ohne entweder offenkundig Vernunft und Thatsachen zu verleugnen, oder zu entschiedener Zweifelsucht gebracht zu werden, oder andernfalls zu jenem trocknen, unfruchtbaren, äusserlichen Formelwesen, das nur eine andere Gestalt der Zweifelsucht ist. Kein Protestant zumal wird je zu dem befriedigenden Ergebniss kommen, welches mir die Geschichte der Kirche und der Welt bietet, und seine Seele zugleich als Christ und Philosoph beruhigt fühlen, wenn er seinen Standpunkt innerhalb des verworrenen und ideenlosen Formalismus jenes Zeitalters der Verzweiflung und Heuchelei, des zweiten Theils des siebenzehnten und des ersten des achtzehnten Jahrhunderts, einnimmt. Kann er die alten Väter mit Kritik lesen und will er folgerecht bleiben, so wird er zu offenem Unglauben gelangen. Niemand lasse sich auf Forschung ein, der da nicht bereit ist, den hohen Standpunkt christlichen Lebens und christlicher Freiheit einzunehmen und geschichtliche Kritik auf die Thatsachen, sowie unabhängige Speculation auf die Ideen des Christenthums anzuwenden. Vor Allem aber sei ein Solcher ehrlich und wahr. Wer mit Vernunft und Gewissen zu unterhandeln sucht, wird mit beiden ins Gedränge kommen und selbst alle Kraft der Ueberzeugung und des Glaubens verlieren. Dies gilt nicht nur von Personen, sondern auch von Völkern.

Was aber die betrifft, welche die Sklaverei lieben und sich einbilden, sie können Zweifelsucht durch Machtsprüche bannen, und diejenigen, die ihre christliche Liebe durch priesterliche Bannformeln, ihre Gelehrsamkeit durch Verleugnen der Thatsachen und ihre christliche Weisheit durch willkürliche Entscheidungen und Satzungen zeigen, so möchte ich ihnen mit christlicher Freimüthigkeit vorhalten, was Hippolyt den Quartodecimanern sagt. Wollen sie die Symbole der Concilien und der Kirche als bindendes Gesetz auf sich nehmen, so mögen sie einen Grund angeben, warum sie nicht alle annehmen — nicht nur alle Symbole, die früheren, die gegenwärtigen und die zukünftigen, sondern auch die andern Verordnungen, welche dieselben Concilien mit derselben Autorität der Menschheit auferlegt haben. Hippolyt's Beweisführung passt vollständig auf sie: Sind sie an einen Theil des Gesetzes gebunden, so sind sie es an das ganze. Was aber uns betrifft, theuerster Freund, so lassen Sie uns

Gott danken, dass wir nicht so gebunden sind, und lassen Sie uns leben, und, muss es sein, auch sterben für die kostbare Freiheit der Kinder Gottes!

III.

Schluss. Ansprache an alle Menschen, ihren göttlichen Beruf zu erfüllen.

So lautet die wahre Lehre von der Gottheit, o ihr Menschen, Griechen und Barbaren, Chaldäer und Assyrer, Aegypter und Libyer, Juden und Aethiopier, Celten und ihr beherrschenden Lateiner[1]) und ihr Alle, die ihr wohnt in Europa, Asien und Libyen, denen ich zum Berather werde, selber des menschenfreundlichen Logos menschenfreundlicher Schüler, auf dass ihr, zu uns euch scharend, bei uns lernen möget, wer der wahrhaftige Gott ist und seine wohlgeordnete Schöpfung, nicht merkend auf trügerische Redekünste, noch auf die leeren Verheissungen lügenhafter Häretiker, sondern auf die ehrwürdige Einfalt ungeschminkter Wahrheit, durch deren Erkenntniss ihr dem drohenden Gericht des Feuers und des Tartarus dunkelem, unerleuchteten An-

Τοιοῦτος ὁ περὶ τὸ Θεῖον ἀληθὴς λόγος, ὦ ἄνθρωποι Ἕλληνές τε καὶ βάρβαροι, Χαλδαῖοί τε καὶ Ἀσσύριοι, Αἰγύπτιοί τε καὶ Λίβυες, Ἰνδοί τε καὶ Αἰθίοπες, Κελτοί τε καὶ οἱ στρατηγοῦντες Λατῖνοι, πάντες τε οἱ τὴν Εὐρώπην, Ἀσίαν τε καὶ Λιβύην κατοικοῦντες, οἷς σύμβουλος ἐγὼ γίνομαι, φιλανθρώπου Λόγου ὑπάρχων μαθητὴς καὶ φιλάνθρωπος, ὅπως προςδραμόντες διδαχθῆτε παρ' ἡμῶν τίς ὁ ὄντως Θεὸς, καὶ ἡ τούτου εὔτακτος δημιουργία, μὴ προςέχοντες σοφίσμασιν ἐντέχνων λόγων, μηδὲ ματαίοις ἐπαγγελίαις κλεψιλόγων αἱρετικῶν, ἀλλ' ἀληθείας ἀκόμπου ἁπλότητι σεμνῇ, δι' ἧς ἐπιγνώσεως ἐκφεύξεσθε ἐπερχομένην πυρὸς κρίσεως ἀπειλὴν, καὶ ταρτάρου ζοφερὸν ὄμμα ἀφώτιστον, ὑπὸ Λόγου φωνῆς μὴ καταλαμφθὲν, καὶ βρασμὸν ἀεννάου λίμ-

[1]) Dies ist ein Stück eigener Gelehrsamkeit. Denn in seiner „Chronik“ (Sect. II, p. 50) sagt Hippolyt: „Romani qui et Latini.“ Vielleicht hatte er einen apokalyptischen Grund dafür, indem er wie Irenaeus *Latinus* als das durch die geheime Zahl 666 bedeutete Wort betrachtete, das die heidnisch-römische Macht bezeichnen sollte. N. S. Wirklich finde ich, dass er in seiner Abhandlung über den Antichristen diese Erklärung seines Lehrers sich aneignet (Opp. I, p. 25).

blicke entgehen werdet, der da nicht bestrahlt wird von der Stimme des Logos, und dem Sieden des ewigen Sees voll höllischen Feuers [1]) und dem ewig bedrohenden Anblick der strafenden Engel des Tartarus und dem Wurm, der da ohne Rast sich windet um den zerfallenden Leib als seine Speise. Dem wirst du entfliehen, so du gelernt hast, den wahren Gott zu erkennen, und wirst einen unsterblichen Leib empfangen, unvergänglich gleichwie die Seele, und wirst das Himmelreich erlangen, der du auf Erden lebend den himmlischen König erkannt hast, wirst sein ein Gefährte Gottes und Miterbe Christi, nicht unterworfen Lüsten, Leidenschaften oder Krankheiten. Denn du bist Gott geworden. Denn

νης, γηέννης (? l. γεννητρὸς) φλογὸς, καὶ ταρταρούχων ἀγγέλων κολαστῶν ὄμμα ἀεὶ μένον ἐν ἀπειλῇ, καὶ σκώληκα ἀπαύστως ἐπιστρεφόμενον ἐπὶ τὸ ἐκβράσαν σῶμα ὡς ἐπὶ τροφήν [2]). Καὶ ταῦτα μὲν ἐκφεύξῃ, Θεὸν τὸν ὄντα διδαχθεὶς, ἕξεις δὲ ἀθάνατον τὸ σῶμα καὶ ἄφθαρτον ἅμα ψυχῇ, [καὶ] βασιλείαν οὐρανῶν ἀπολήψῃ, ὁ ἐν γῇ βιοὺς καὶ ἐπουράνιον βασιλέα ἐπιγνοὺς, ἔσῃ δὲ ὁμιλητὴς Θεοῦ, καὶ συγκληρονόμος Χριστοῦ, οὐκ ἐπιθυμίαις ἢ πάθεσι καὶ νόσοις δουλούμενος. Γέγονας γὰρ Θεός· ὅσα γὰρ ὑπέμεινας πάθη ἄνθρω

[1]) Cod. λίμνης γεννητρὸς φλογός. Ed. γεννήτορος. Hippolyt brauchte vielleicht ein Adjectiv von γεεννά, das etwa γεεννητικοῦ sein mochte. Man könnte auch vermuthen, dass er schrieb βρασμὸν ἀεννάου λίμνης γεννήτορα φλογός.

[2]) Der unverständliche Text lautet so: καὶ σκώληκα σώματος ἀπουσίαν ἐπιστρεφόμενον, ἐπὶ τὸ ἐκβράσαν σῶμα ὡς ἐπιστρέφων. Der gelehrte Herausgeber beobachtet das Stillschweigen der Verzweiflung. Ich stelle den Text nach Hippolyt's eigenen Worten wieder her. In dem oben geschilderten Bruchstück der „Abhandlung über das All" lesen wir in einer der unsrigen sehr ähnlichen Stelle folgende Worte: καὶ τούτους μὲν τὸ πῦρ ἄσβεστον διαμένει καὶ ἀτελεύτητον, σκώληξ δέ τις ἔμπυρος, μὴ τελευτῶν, μηδὲ σῶμα διαφθείρων, ἀπαύστῳ δ' ὀδύνῃ ἐκ σώματος ἐκβράσσων παραμένει. Der Mann, der dies sagte, müsste an unserer Stelle geschrieben haben: καὶ σκώληκα ἀπαύστως ἐπιστρεφόμενον ἐπὶ τὸ ἐκβράσαν σῶμα. Die Verbesserung ὡς ἐπὶ τροφήν statt: ὡς ἐπιστρέφον scheint mir für sich selbst zu sprechen. Σώματος wurde eingeschoben, nachdem aus ἀπαύστως ἀπουσίαν geworden war, das einen Genitiv verlangte. Diese rednerische Stelle ist merkwürdig als Ausführung der in unserm Text ausgesprochenen Lehre, dass der Körper der Frommen nach dem Tode unsterblich wird, wie der Christi.

welche Leiden du auch zu dulden hattest als Mensch, er gab sie dir, weil du ein Mensch bist; was aber Gott gebührt, das hat Gott verheissen, dir zu bieten, wenn du Gott geworden, erkennend den Gott, der dich geschaffen. Das ist das: „Erkenne dich selbst.“ Denn das Sichselbsterkennen wird dem, der von Ihm berufen wird, zu Theil, dadurch, dass er von Ihm erkannt wird.

Darum, o Menschen, verharrt nicht in eurer Feindschaft und zweifelt nicht an eurer Wiederbelebung. Denn Christus ist es, dem der allmächtige Gott aufgetragen hat, die Sünden der Menschen abzuwaschen, neumachend den alten Menschen, wie er ihn vom Anfang sein Bild genannt im typischen Sinne, seine Liebe zu dir bezeugend. Seinen feierlichen Verordnungen gehorchend und des Guten guter Nachahmer werdend, wirst du ihm ähnlich sein und von ihm geehrt. Denn Gott wird zum Bettler dir gegenüber und nachdem er dich zum Gott gemacht zu seinem Ruhme......

πος ὢν, ταῦτα ἐδίδου (ι. δίδου), ὅτι ἄνθρωπος εἶς· ὅσα δὲ παρακολουθεῖ Θεῷ, ταῦτα παρέχειν ἐπήγγελται Θεὸς, ὅταν (ι. ὅτε) θεοποιηθῇς, ἀθάνατος γεννηθεὶς[1]), ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα Θεόν. Τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτόν. Τὸ γὰρ ἐπιγνῶναι ἑαυτὸν [τῷ] ἐπιγνωσθῆναι συμβέβηκε τῷ καλουμένῳ ὑπ᾽ αὐτοῦ.

Μὴ φιλεχθρήσητε[2]) τοίνυν ἑαυτοῖς, ἄνθρωποι, μηδὲ τὸ παλινδρομεῖν διστάσητε. Χριστὸς γάρ ἐστιν [ᾧ] ὁ κατὰ πάντων Θεὸς (ι. Θεὸς, ὃς) τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προςέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ᾽ ἀρχῆς διὰ τύπου, τὴν εἰς σὲ ἐπιδεικνύμενος στοργήν·[3]) οὗ προςτάγμασιν ὑπακούσας σεμνοῖς, καὶ ἀγαθοῦ ἀγαθὸς γενόμενος μιμητὴς, ἔσῃ ὅμοιος ὑπ᾽ αὐτοῦ τιμηθείς. Σοῦ γὰρ πτωχεύει Θεὸς καὶ σὲ Θεὸν ποιήσας εἰς δόξαν αὐτοῦ.....

[1]) Der Text hat: γεννηθείς. Τουτέστι τὸ Γνῶθι σεαυτὸν, ἐπιγνοὺς τὸν πεποιηκότα Θεόν. Ich habe einfach die Worte übersetzt und ausserdem [τῷ] vor ἐπιγνωσθῆναι eingerückt. Die Stelle entspricht 1. Cor. XIII, 13: τότε δὲ ἐπιγνώσομαι καθὼς καὶ ἐπεγνώσθην.

[2]) μὴ φιλεχθρήσητε, statt μὴ φιλεχθήσητε, welches kein griechisches Wort ist. Die Stelle ist aus den Sprüchwörtern III, 30 genommen: μὴ φιλεχθρήσητε: nicht im Sinne des Haderns mit einander, sondern in dem der gegenseitigen feindseligen Behandlung, wodurch sie gegen ihre göttliche Berufung sündigen.

[3]) Diese wichtige Stelle bedarf einer Berichtigung, ohne welche der

Ehe ich nun ein Wort sage über diesen dritten Theil der Darlegung des wahren Glaubens, wie sie Hippolyt gibt, will ich Sie bitten, Ihre Aufmerksamkeit auf die Beschaffenheit der Handschrift zu richten.

Sie werden bemerkt haben, dass unser Text mitten in einem Satze abbricht mit den einigermassen auffallenden Worten: „Gott wird zum Bettler dir gegenüber und nachdem Er dich zum Gott gemacht zu Seinem Ruhme"…. [1]).

Sicherlich endete das Buch nicht hier, auch nicht mit dieser Periode. Eine so feierliche Ansprache konnte nicht schliessen ohne die Lobpreisungsformel, wie sie die „Abhandlung vom All" beschliesst (Opp. I, 222). Wie könnte also ein Buch von solcher Länge und Arbeit, das Werk seines Lebens, ohne sie geendet haben? Ferner aber, muss es nicht einen feierlichen Abschluss gehabt haben, würdig des Ganzen? Der ganze Abschluss, das eigentliche Ende fehlt. Wir sind höchstens zu dem Schlusssatz dessen gekommen, was ich den dritten Artikel des Glaubensbekenntnisses unsers Verfassers genannt habe, nicht weiter, wenn auch nur bis dahin.

So weit, bin ich sicher, lieber Freund, gehen Sie mit mir. Werden Sie mich aber nicht für zu kühn oder zu phanta-

Verfasser in Widerspruch mit sich selbst geräth. Er kann nicht haben sagen wollen, dass Christus der Vater sei, was aber durch die Worte des gegenwärtigen Textes ausgedrückt wird. Er kann nicht haben sagen wollen, dass Christus befohlen habe, die Menschen von den Sünden rein zu waschen. Χριστὸς γάρ ἐστιν ὁ κατὰ πάντα Θεὸς, ὃς τὴν ἁμαρτίαν ἐξ ἀνθρώπων ἀποπλύνειν προςέταξε, νέον τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἀποτελῶν, εἰκόνα τοῦτον καλέσας ἀπ' ἀρχῆς, τὴν εἰς σὲ ἀποδεικνύμενος στοργήν. Gott, indem Er nach Seinem ewigen Willen die Erlösung bewilligte, befahl Christus, die Sünden der Menschheit abzuwaschen, den alten zu einem neuen Menschen machend. Die Sinnlosigkeit des gegenwärtigen Textes wird um so ersichtlicher werden, wenn wir uns erinnern, dass wir eben Hippolytus von der Verwandtschaft Gottes des Schöpfers mit dem Logos haben sprechen hören. Die Entstellung des Textes mag zufällig sein (durch die Wiederholung der beiden letzten Buchstaben von Θεός); aber sie kann auch in Folge einer beabsichtigten Umänderung *in pejus* entstanden sein.

[1]) Unser gelehrter Herausgeber versichert uns, dass, was zunächst folgt, astrologische Albernheiten sind. Diese Albernheiten nehmen demnach, wie wir annehmen müssen, Fol. 136 ganz ein; denn erst auf Fol. 137 beginnt die Stelle vom Alter der jüdischen Weisheit, die der Herausgeber verständiger Weise an ihre eigentliche Stelle hinter Fol. 132 gestellt hat.

stisch halten, wenn ich behaupte, dass die Vorsehung uns höchst wahrscheinlich den wirklichen Schluss aufbewahrt hat? und dass die Lücke zwischen dem Ende unsers Textes und dem Anfang des Bruchstücks, das ich im Sinne habe, vielleicht nicht sehr gross ist?

Wenigstens bin ich überzeugt, dass Sie geduldig die Gründe anhören werden für eine so seltsam scheinende Vermuthung.

Sie erinnern sich des schönen und mit Recht bewunderten zweiten Bruchstücks, das in unsern Ausgaben von den Werken Justin's als Schluss jenes patristischen Edelsteins, „des Briefes an den Diognet“, gegeben ist. Dieser Brief ist sicherlich das Werk eines Zeitgenossen Justin's des Märtyrers, und Hefele hat ihn mit vollem Recht in seine Sammlung der apostolischen Väter aufgenommen. Es wird Ihnen auch bekannt sein, dass, obgleich das zweite Bruchstück als der Schluss dieses Briefes in der einzigen Handschrift erscheint, die wir besitzen, doch die meisten Kritiker es für das Ende irgend eines verlornen Werkes aus dem Alterthume gehalten haben. Die Handschrift sagt selbst, dass das Original, welches der Schreiber vor sich hatte, hier eine Lücke hatte (ἐγκοπή). Wie viele Worte oder Blätter ausgefallen waren, wusste er offenbar nicht. Ich kann hier nicht alle Gründe angeben, welche mich zu der Annahme bewogen haben, dass dieses Bruchstück nicht zu dem Brief an Diognet gehört. In der Ausgabe, welche ich von dieser Reliquie vorbereitet habe, glaube ich bewiesen zu haben, dass der Brief an Diognet ein verlorner Brief Marcion's aus seiner frühesten Zeit ist, wenn auch nicht der, welchen Tertullian einmal erwähnt, dass wir aber nur die erste Hälfte desselben besitzen, und dass das zweite Bruchstück, welches ein Ende, aber keinen Anfang hat, von einem andern Verfasser herrühren muss. Jener Brief ist an einen Heiden gerichtet, der an den Verfasser einige neugierige philosophische Fragen über das Christenthum und die Christen gestellt hatte, und unverkennbar ist er unmittelbar nach dem grossen jüdischen Aufstande unter Hadrian geschrieben. Es ist dabei höchst wahrscheinlich, dass der Diognet, der in dem Briefe angeredet wird, Niemand Anderes ist, als der Philosoph Diognetus, Erzieher des Marcus Aurelius, von dem der gute Kaiser so herzlich und dankbar in seiner Selbstschilderung spricht.

Das zweite Bruchstück dagegen redet nicht Einen, sondern Viele an: der Verfasser spricht als ein Lehrer der Völker, der

selber ein Schüler sei des menschenliebenden Logos. Er redet von seiner grossen Arbeit und Erkenntniss, die er aus Liebe seinen Nächsten mitgetheilt habe, und spricht die feste Ueberzeugung aus, dass der Logos alle Schwierigkeiten in Betreff der „Zeiten" beseitigen und dass das Passah des Herrn ordentlich seinen Fortgang haben werde. Dann schliesst er mit einer feierlichen Doxologie.

Doch hören Sie seine eigenen Worte. Ich will Ihnen den ganzen Text geben, wie ich ihn für meine Ausgabe des „Briefes an den Diognet" mit dem Beistande und der Billigung der zwei ausgezeichneten Philologen Lachmann (ὁ μακάριος) und Haupt geordnet habe.

Nicht Seltsames predige ich, noch bekunde ich einen vernunftlosen Eifer, sondern selbst zum Schüler der Apostel geworden, werde ich Lehrer der Heiden, was mir übergeben ward, würdig darreichend denen, die da Jünger der Wahrheit werden. Denn wie möchte, wer recht belehrt und dem Worte befreundet geworden, nicht trachten, deutlich zu ergründen, was durch das Wort den Jüngern klar gezeigt worden? Wie es ihnen mittheilte das Wort, indem Er offen und frei zu ihnen redete, von den Ungläubigen zwar nicht verstanden, den Jüngern aber es auslegend, die, gläubig von Ihm befunden, die Geheimnisse des Vaters erkannten, weshalb Er das Wort sandte, damit Er der Welt erschiene, der von seinem Volke geschmäht, von den Aposteln

Οὐ ξενὰ ὁμιλῶ, οὐδὲ παραλόγως ζηλῶ, ἀλλὰ ἀποστόλων γενόμενος μαθητὴς γίνομαι διδάσκαλος ἐθνῶν, τὰ παραδοθέντα ἀξίως ὑπηρετῶν[1]) γινομένοις ἀληθείας μαθηταῖς. τίς γὰρ ὀρθῶς διδαχθεὶς καὶ Λόγῳ προςφιλὴς γενηθεὶς[2]) οὐκ ἐπιζητεῖ σαφῶς μαθεῖν τὰ διὰ Λόγου δειχθέντα φανερῶς μαθηταῖς; οἷς ἐφανέρωσεν ὁ Λόγος φανείς, παῤῥησίᾳ λαλῶν, ὑπὸ ἀπίστων μὴ νοούμενος, μαθηταῖς δὲ διηγούμενος, οἳ πιστοὶ λογισθέντες ὑπ' αὐτοῦ ἔγνωσαν πατρὸς μυστήρια, οὗ χάριν ἀπέστειλε Λόγον, ἵνα κόσμῳ φανῇ· ὃς ὑπὸ λαοῦ ἀτιμασθεὶς, διὰ ἀποστόλων κηρυχθεὶς, ὑπὸ ἐθνῶν ἐπιστεύθη. οὗτος ὁ ἀπ' ἀρχῆς, ὁ καινὸς φανεὶς, καὶ παλαιὸς εὑρεθεὶς, καὶ πάν-

[1]) ἀξίοις ὑπηρετῶ.

[2]) προςφιλεῖ γεννηθείς.

verkündet, von den Heiden gläubig aufgenommen ward. Er, der da war von Anfang, als ein Neuer erschienen und der Alte befunden, und ewig jung in den Herzen der Gläubigen erzeugt wird. Er, der Ewige, der da „heute zum Sohne erklärt worden“, durch den die Gemeinde geworden und die einfältige Gnade in den Heiligen mächtig ist, die da Verständniss gibt, die Geheimnisse offenbart, die Zeiten kündet, sich der Gläubigen freut, den Suchenden geschenkt wird, welche des Glaubens Bund nicht brechen und der Väter Satzungen nicht übertreten. Dann wird des Gesetzes Furcht gesungen, der Propheten Gnade erkannt, der Glaube an die Evangelien befestigt, der Apostel Ueberlieferung gewahrt, und der Gemeinde Frohlocken erhebt sich. Und so du diese Gnade nicht betrübst, wirst du erkennen, was das Wort predigt, durch wen Er will und wann Er will. Denn was wir durch den Willen des gebietenden Wortes bewogen werden, euch zu verkünden, mit vieler Mühe, aus Liebe, darin werden wir euch Vermittler dessen, was uns offenbart worden. Und achtet ihr darauf und höret es mit Fleiss, so werdet ihr erkennen, was Gott denen beut, die Ihn recht lieben, und ihr werdet sein ein Paradies der Lust, in euch selber pflanzend einen lieblich

τοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος· οὗτος [1]) ὁ ἀεί, ὁ σήμερον υἱὸς λογισθεὶς, δι' οὗ πλουτίζεται ἡ ἐκκλησία καὶ χάρις ἁπλουμένη ἐν ἁγίοις πληθύνεται, παρέχουσα νοῦν, φανεροῦσα μυστήρια, διαγγέλλουσα καιρούς, χαίρουσα ἐπὶ πιστοῖς, ἐπιζητοῦσι δωρουμένη, οἷς ὅρκια [2]) πίστεως οὐ θραύεται οὐδὲ ὅρια πατέρων παρορίζεται. εἶτα φόβος νόμου ᾄδεται καὶ προφητῶν χάρις γινώσκεται καὶ εὐαγγελίων πίστις ἵδρυται καὶ ἀποστόλων παράδοσις φυλάσσεται καὶ ἐκκλησίας χαρὰ [3]) σκιρτᾷ. ἣν χάριν μὴ λυπῶν ἐπιγνώσῃ ἃ Λόγος ὁμιλεῖ δι' ὧν βούλεται, ὅτε θέλει. ὅσα γὰρ θελήματι τοῦ κελεύοντος Λόγου ἐκινήθημεν ἐξειπεῖν μετὰ πόνου, ἐξ ἀγάπης, τῶν ἀποκαλυφθέντων ἡμῖν γινόμεθα ὑμῖν κοινωνοί. οἷς ἐντυχόντες καὶ ἀκούσαντες μετὰ σπουδῆς εἴσεσθε ὅσα παρέχει ὁ Θεὸς τοῖς ἀγαπῶσιν ὀρθῶς, οἱ γενόμενοι παράδεισος τρυφῆς, πάγκαρπον ξύλον εὐθαλοῦν ἀνατείλαντες ἐν ἑαυτοῖς, ποικίλοις καρποῖς κε-

[1]) ὁ ausgelassen.

[2]) ὅρια.

[3]) χάρις.

blühenden fruchtbaren Baum, und werdet geschmückt sein mit mancherlei Früchten. Denn in diesem Raume ist gepflanzt der Baum der Erkenntniss und der Baum des Lebens; aber nicht der Baum der Erkenntniss tödtet, sondern der Ungehorsam. Denn nicht ohne Bedeutung steht geschrieben, wie Gott von Anfang den Baum der Erkenntniss und den Baum des Lebens inmitten des Paradieses pflanzte, hindeutend auf Leben durch Erkenntniss. Da aber die ersten Menschen diese nicht in reiner Weise gebrauchten, wurden sie entblösst (des Lebens) durch die List der Schlange; denn weder gibt es Leben ohne Erkenntniss, noch eine sichere Erkenntniss ohne wahres Leben: darum waren sie neben einander gepflanzt. Und weil der Apostel sie so in ihrem Wesen erkannte, spricht er, die Erkenntniss tadelnd, die wider das Gebot der Wahrheit auf das Leben angewandt wird: „Die Erkenntniss bläht auf, die Liebe aber erbauet." Denn wer da etwas zu wissen meint ohne die wahre, vom Leben bezeugte Erkenntniss, hat nichts erkannt und wird von der Schlange betrogen, weil er das Leben nicht liebt. Wer aber mit Scheu nach Erkenntniss gestrebt hat und das Leben sucht, der pflanzt auf Hoffnung, har-

κοσμημένοι. ἐν γὰρ τούτῳ τῷ χωρίῳ ξύλον γνώσεως καὶ ξύλον ζωῆς πεφύτευται· ἀλλ' οὐ τὸ τῆς γνώσεως ἀναιρεῖ, ἀλλ' ἡ παρακοὴ ἀναιρεῖ. οὐδὲ γὰρ ἄσημα τὰ γεγραμμένα, ὡς Θεὸς ἀπ' ἀρχῆς ξύλον γνώσεως καὶ ξύλον[1]) ζωῆς ἐν μέσῳ παραδείσου ἐφύτευσεν, διὰ γνώσεως ζωὴν ἐπιδεικνύς· ᾗ μὴ καθαρῶς χρησάμενοι οἱ ἀπ' ἀρχῆς πλάνῃ τοῦ ὄφεως γεγύμνωνται. οὔτε[2]) γὰρ ζωὴ ἄνευ γνώσεως, οὔτε γνῶσις ἀσφαλὴς ἄνευ ζωῆς ἀληθοῦς· διὸ πλησίον ἑκάτερον πεφύτευται. ἣν δύναμιν ἐνιδὼν ὁ ἀπόστολος τήν τε ἄνευ ἀληθείας προςτάγματος εἰς ζωὴν ἀσκουμένην γνῶσιν μεμφόμενος λέγει· „ἡ γνῶσις φυσιοῖ, ἡ δὲ ἀγάπη οἰκοδομεῖ." ὁ γὰρ νομίζων εἰδέναι τι ἄνευ γνώσεως ἀληθοῦς καὶ μαρτυρουμένης ὑπὸ τῆς ζωῆς, οὐκ ἔγνω, καὶ ὑπὸ τοῦ ὄφεως πλανᾶται μὴ ἀγαπήσας τὸ ζῆν· ὁ δὲ μετὰ φόβου ἐπιγνοὺς καὶ ζωὴν ἐπιζητῶν ἐπ' ἐλπίδι φυτεύει, καρπὸν προςδοκῶν. ἤτω

[1]) γνώσεως καὶ ξύλον ausgelassen.
[2]) οὐδὲ . . . οὐδέ.

rend der Frucht. So sei denn Erkenntniss dein Herz, und Leben die wahre Weisheit (der wahre Logos), die dir geboten wird, und ihren Baum tragend und ihre Frucht liebend [1]), wirst du schwelgen in Allem, dessen Fülle bei Gott ist, daran die Schlange nicht rührt. Auch naht nicht Trug der Eva, noch wird sie selber verführt, sondern als Jungfrau begnadigt. Und es wird offenbart das Heil, und die Apostel bringen Verständniss, und des Herrn Passah tritt hervor, und Sein Eigenthum wird gesammelt, und alles Verwirrte wird geschlichtet, und die Heiligen zu lehren freut sich das Wort, durch welches verherrlicht wird der Vater, dem da sei Preis in Ewigkeit! Amen.

οὗν σοι καρδία γνῶσις, ζωὴ δὲ λόγος ἀληθὴς χορηγούμενος· [2]) οὗ ξύλον φέρων καὶ καρποῦ ἐρῶν τρυφήσεις ἀεὶ τὰ παρὰ Θεῷ εὐπορούμενα [3]), ὧν ὄφις οὐχ ἅπτεται. οὐδὲ πλάνη [4]) συνχρωτίζεται Εὔα, οὐδὲ [5]) φθείρεται, ἀλλὰ παρθένος πιστεύεται· καὶ σωτήριον δείκνυται, καὶ ἀπόστολοι συνετίζονται, καὶ τὸ κυρίου πάσχα προέρχεται, καὶ κληροὶ [6]) συνάγονται, καὶ πάντα τὰ ἄκοσμα [7]) ἁρμόζεται, καὶ διδάσκων ἁγίους ὁ Λόγος εὐφραίνεται, δι' οὗ πατὴρ δοξάζεται, ᾧ ἡ δόξα εἰς τοὺς αἰῶνας· ἀμήν.

Ich will meine Beweisführung kurz zusammenfassen.

Wir vermissen einen Schluss für unser grosses Werk in zehn Büchern, einen des grossen Gegenstandes, des hohen Standpunktes und bedeutenden Planes des Verfassers würdigen Ausgang mit aller Feierlichkeit einer abschliessenden Ansprache. Nun finden wir ein solches abschliessendes Bruchstück, dem ein Anfang und ein Verfasser fehlt. Sehen wir auf den Inhalt oder den Stil, so könnte es wenigstens in beider Hinsicht sehr wohl der Schluss unsers Werkes sein.

Der Verfasser des Bruchstücks nimmt den gleichen Standpunkt ein, wie der unsrige. Er nennt sich Schüler des Wortes und Lehrer der Völker: so hiess nur Hippolyt. Er predigt das

[1]) In dem Ausdruck: φέρων ξύλον, wörtlich: sein Holz tragend, scheint die Beziehung auf das Tragen des Kreuzes des Logos mitenthalten zu sein. A. d. U.

[2]) χωρούμενος.

[3]) πορούμενα oder ποθούμενα.

[4]) πλάνη. [5]) οὐδὲ Εὔα. [6]) κηροί. [7]) καὶ μετὰ κόσμου.

Wort als das allbegeistende Princip: so auch Hippolyt. Er schreibt diesen Geist der Kirche zu, d. h. der Gemeinschaft der gläubigen Schüler der Apostel: so auch Hippolyt. Die Wirksamkeit dieses Geistes, wie sie sich in der Gemeinschaft der Christen bethätigt, wird zur Uebereinstimmung und Eintracht in Betreff des Glaubens, des Gottesdienstes, der Festzeiten führen. Alles dies gerade ist es, wofür Hippolyt lebte und schrieb, wie unser nächster Brief noch bestimmter zeigen wird, der uns zugleich reichlich Gelegenheit bieten wird, im Einzelnen nicht nur die Einheit der Lehre, sondern auch des Stils und der Sprache zwischen unserm Buche und dem Bruchstück aufzuweisen.

Ehe ich nun aber zu dieser letzten Untersuchung übergehe, werde ich, mein lieber Freund, und muss ich, wie mir scheint, Einiges zur Vertheidigung unsers Verfassers denjenigen sagen, die da geneigt sein möchten, ihm den Rücken zu kehren und an seiner Rechtgläubigkeit zu verzweifeln, oder gar die Echtheit unsers Buches zu leugnen um gewisser Ausdrücke willen im dritten und Schluss-Theil seines Glaubensbekenntnisses, welche Manchem in unserer Zeit pantheistisch, wenn nicht atheistisch klingen. Mir will es scheinen, dass die Rechtgläubigkeit solcher Leute in Betreff des Geistes gerade so ideenlos und todt ist, wie in Betreff des Logos und des Sohnes. Sie haben gerade so viel Ursache, über den dritten Theil zu erschrecken wegen seines angeblichen Pantheismus, als über den zweiten wegen einer mangelhaften Dreieinigkeitslehre. Wenn sie aber nur einen philosophischen Kirchenvater der ersten Jahrhunderte lesen wollen, selbst den Athanasius, so werden ihnen Ausdrücke über die menschliche Natur und Erkenntniss aufstossen, welche diesen völlig ähnlich sind, und welche freilich von dem Sprachgebrauche Paley's und Burnet's sehr abweichen, ebenso sehr als von der Sprache des römischen Catechismus, keineswegs aber, soviel ich sehen kann, von den Worten des Paulus und Johannes, ja Christi eigenen. Wo können sie etwas Stärkeres finden, als den Ausspruch jenes Apostels: „In ihm leben, weben und sind wir", oder als Christi wiederholte Erklärungen über die Einheit der menschlichen und göttlichen Natur? Ehe sie das Christenthum zu einem baaren Theismus machen, mögen sie doch wohl nachsehen, was es unter denen zu Stande gebracht hat, die nichts Besseres kennen — einen verstümmelten jüdischen Muhamedanismus, ein System, das völlig unfähig ist, Gott

mit Seiner eigenen Offenbarung zu verbinden, ein System, das uns einen ausserweltlichen Gott neben einer gottlosen Welt und Natur gibt, das dem Menschen, Gottes Ebenbilde, eine mit Christi feierlichsten Aussprüchen und Verheissungen unvereinbare Stellung anweist und die Offenbarung selbst zu einer äusserlichen Mittheilung herabwürdigt, welche, wie einer ihrer Apostel gesagt hat, so viel er sehen könne, eben so wohl einem Hunde zugekommen sein könnte, wenn es Gott gefallen hätte. So viel von Theismus und theistischer Kritik über unsers Verfassers Schlusssätze. Was aber die Echtheit der Ausdrücke betrifft, so werden wir sogleich mehr von diesem Pantheismus des Hippolyt zu Gesicht bekommen, wenn es nun einmal Pantheismus sein soll. Inzwischen verbleibe ich

Ihr treuer Freund

Bunsen.

Fünfter Brief.

Hippolyt's Leben und Schriften und der theologische und kirchliche Charakter seiner Zeit.

Carlton Terrace, den 27. Juni 1851.

Mein theurer Freund!

Sicherlich haben Sie sich gewundert, weshalb ich bei der Nachweisung, dass Origenes nicht der Verfasser unsers Werkes sein könne, nicht einen Grund vorgebracht habe, der sich uns fast in jedem Abschnitt dieser merkwürdigen Urkunde von selber aufdrängt — ich meine die Unmöglichkeit, dass solch ein Buch in Alexandria oder von einem alexandrinischen Gelehrten geschrieben sein könne, der bei einem Besuche, zur Zeit des Zephyrinus, nur kurze Zeit in Rom zugebracht habe. Wie konnte Origenes in seiner gelehrten Zurückgezogenheit Alles erfahren haben, was mehrere Jahre nach Zephyrinus' Tode im Schoosse des Cardinalcollegiums oder, wie es damals hiess, des römischen Presbyteriums vorgegangen war, alle die kirchlichen Umtriebe und Klatschereien Roms? Wie sollte er erfahren, oder was konnte es ihn kümmern, dass der und der christliche Banquier zur Zeit Victor's, der schon todt war, als der junge Origenes nach Rom kam, in der sogenannten *Piscina publica* lebte? Wie konnte er wissen, was der Syrier Alcibiades unter Callistus von den Elchasaitischen Betrügereien erzählte, und so manche andere Dinge und Thatsachen, mit denen seine echten Schriften durchaus keine Bekanntschaft verrathen?

Ich kann Ihnen versichern, dass ich die Macht dieser Gründe sehr bestimmt fühle. Ich hoffe sogar, sie noch zu verstärken und in diesem Briefe zu erhärten, dass vor Allem Origenes nimmermehr das Glaubensbekenntniss geschrieben haben kann, das wir so eben gelesen haben, aus dem einfachen Grunde, weil sein eignes Glaubensbekenntniss auf einem ganz anderen

Systeme beruht und einen völlig verschiedenen Charakter bis auf Sprache, Stil und theologische Kunstausdrücke an sich trägt. Kurz, ich bin überzeugt, dass Alles in unserem Buche nicht allein auf den Westen, sondern geradezu auf Rom hinweist, und dass, selbst wenn die alten Gewährsmänner uns nicht sagten, dass Hippolyt ein Werk mit demselben Titel geschrieben habe, und wenn wir nicht aus Photius erführen, dass es genau das enthielt, was wir im Einzelnen darin gefunden haben, wir dennoch zu dem Schlusse kommen müssten, dass Hippolyt es geschrieben habe, — vorausgesetzt nämlich, dass Hippolyt ein Römer war.

Das aber ist gerade der Punkt, den ich erst zu beweisen habe. Freilich war alle Welt dieser Meinung, bis im 17. Jahrhundert der französisch-holländische Gelehrte Le Moyne, da er nicht wusste, wie er frühere und spätere Titel, die dem Hippolyt in den Ueberlieferungen von seinem Märtyrerthum gegeben wurden, mit einander vereinigen sollte, auf den unglücklichen Gedanken kam, dass das *Portus Romanus* (oder vielmehr *Portus urbis Romae*), das als sein Bischofssitz erwähnt wird, das *Portus Romanus* (oder *Romanorum*) in Arabien gewesen sei (jetzt Aden). Erwähnte nicht Eusebius den Hippolyt neben Beryll von Bostra, das in Arabien liegt? Tillemont le Nain befand sich in einer ähnlichen Verlegenheit, begnügte sich aber mit der Behauptung, der Titel Bischof von Portus möchte eine Erfindung sein. Der einzige Grund, den er für diese absprechende Meinung angab, war, dass über diesen Hippolyt grosse Verwirrung herrsche, und dass, wolle man allen Ueberlieferungen in Betreff desselben Gerechtigkeit wiederfahren lassen, zwei Hippolyt nicht ausreichten, sondern drei angenommen werden müssten. Andererseits erklärte der gute ehrliche Ruinart sehr treffend, er sähe keine Nothwendigkeit, weder zwei, noch drei anzunehmen, und obgleich es keine echten *„Acta Martyrii“* über Hippolyt, Bischof zu Portus nahe Ostia, gäbe, dessen Tod Prudentius besungen, so wäre doch seine berühmte Hymne auf diesen Märtyrer gerade so gut wie andere *„Acta“*.

Das wollte unglücklicherweise Cave, dem Kanonikus von Windsor, nicht genügen, als er in seiner fleissigen Geschichte der kirchlichen Literatur in einem sehr gelehrten, aber durchaus verfehlten und unkritischen Artikel auf den Hippolyt kam. Viele Umstände in Zweifel ziehend, die völlig sicher sind, und

die besten Zeugnisse verwerfend (wie das Dodwell so gern thut), folgt er nicht allein der Meinung Le Moyne's, sondern geht sogar so weit, zu erklären, nur über zwei Punkte sei er völlig ohne Zweifel: erstlich, dass Hippolyt Bischof in Arabien gewesen, und zweitens, dass er ein Eingeborener jenes Landes gewesen sei. Doch ist es nicht schwer, zu zeigen, dass Le Moyne's Vermuthung in Betreff des ersten Punktes nicht nur alles Grundes entbehrt, sondern auch völlige Unmöglichkeiten voraussetzt, und dass die zweite Annahme völlig aus der Luft gegriffen ist und in Widerspruch mit den entscheidendsten Thatsachen steht.

Indem ich die Todten ihre Todten begraben und die Kritiker jener Schule Missverständnisse und Fabeln erklären lasse, wie es ihnen beliebt, werde ich die ganze Untersuchung rein auf der sicheren Grundlage anerkannter Thatsachen und klarer Zeugnisse führen.

Eusebius (Hist. Eccl. VI, 20) sagt, wo er zu der Zeit des Zephyrinus gelangt, d. h. zum Anfang des dritten Jahrhunderts, dass in dieser Periode einige ausgezeichnete kirchliche Schriftsteller blühten, und darauf nennt er: „Beryllus von Bostra in Arabien und Hippolytus, der auch an der Spitze irgend einer anderen Kirche stand“, was eben sowohl eine einzelne Stadt als eine ganze Diöcese nach dem gewöhnlichen Sprachgebrauche bezeichnen kann.

Sie sehen leicht, welchen dürftigen Grund man hat, Hippolyt zum arabischen Bischof zu machen, weil er in derselben Zeit mit Beryllus lebte, der Bischof in jenem Lande war und hier dicht neben ihm genannt ist. Gesetzt, wir wüssten gar nichts über sein Vaterland und wären nur auf die Wahrscheinlichkeit angewiesen, so wäre es doch die unwahrscheinlichste Sache von der Welt, dass zwei von den drei bedeutendsten kirchlichen Schriftstellern in der Christenheit in einem bestimmten Zeitraume (der Presbyter Cajus ist der dritte) beide Bischöfe in Arabien gewesen sein sollten. Auch ist es nicht schwer, zu erklären, wie, wenn Hippolyt (wie wir bald sehen werden) Bischof des Hafens von Rom war, Eusebius dies nicht wissen oder nicht verstehen mochte. Erstens war Eusebius völlig ein Mann des Orients, und seine literarische Kenntniss der occidentalischen Kirche im zweiten und dritten Jahrhundert ist anerkanntermassen höchst lückenhaft. Für's zweite muss

der Titel: Bischof des Hafens von Rom, einem orientalischen Schriftsteller in der Zeit des Constantin, der von der Macht und dem Einflusse des „Bischofs des alten Rom“ etwas wusste, einigermassen apokryphisch erscheinen. Er hatte eine genaue Liste dieser Bischöfe von Rom vor sich, und kein Hippolyt war unter ihnen; was sollte aber ein besonderer Bischof des „Hafens von Rom“ bedeuten? Ich bezweifle nicht, dass Eusebius bei seinen Gewährsmännern für den Hippolyt — denn ich vermuthe nicht, dass er seine Werke gelesen hat — dasselbe gefunden hat, was wir finden: dass er Bischof jenes Hafens war; aber er hielt es für ein Missverständniss, ein Versehen, einen Schreibfehler, und drückte sich deshalb behutsam aus.

Ist es aber nicht auffallend, dass Hieronymus in seiner kurzen Abhandlung über die berühmten Kirchenschriftsteller der früheren Zeit gerade die Worte des Eusebius anführt, indem er hinzufügt: „den Namen der Stadt (deren Bischof Hippolyt war) habe ich nicht erfahren können?“ Dies mag denen als eine bedeutende Autorität erscheinen, welche die historischen Schriften des Hieronymus, namentlich diese Abhandlung, nicht mit Kritik gelesen haben, die im Ganzen wenig mehr ist, als ein Auszug aus Eusebius, gerade wie seine „Chronik“ eine Uebersetzung der des Eusebius ist. Hieronymus war kein Mann der Forschung, als guter Römer (wiewohl von Geburt ein Dalmatier) stellte er Untersuchungen nur zu unmittelbar praktischen Zwecken an, und als ein sehr streitsüchtiger und ziemlich übellauniger theologischer Schriftsteller kümmerte er sich wenig um solche geschichtliche Nachrichten über die alte Zeit, an denen er nicht gerade besonderes Gefallen fand. Die Lehren der Väter des zweiten und des ersten Theils des dritten Jahrhunderts waren nicht nach seinem Geschmacke, er hütet sich aber wohl, sie zu bekämpfen, im Gegentheil vertheidigt er sie und gebraucht sie gegen die Häretiker seiner Zeit und seine Gegner. Ich zweifle nicht, dass er leicht hätte finden können, welchen Ort Eusebius unter der Diöcese und dem Wohnsitze des Hippolyt meinte; denn in diesem Artikel erwähnt er einige nicht von Eusebius genannte Werke des Hippolyt. Aber wozu sollte er sich die Mühe geben? Hippolyt's leidenschaftlicher Angriff auf Callistus, nicht allein als einen Lügner und Betrüger, sondern auch als einen Häretiker, war eine verdriessliche Sache. Die oben angeführte Wendung will also nur sagen: *Non mi ricordo.*

Auf alle Fälle ist es klar, dass weder bei Eusebius noch bei Hieronymus die geringste Spur von der Annahme sich findet, dass Hippolyt ein Araber und ein arabischer Bischof gewesen sei. Sie sagen nur, sie wüssten nicht, wo er Bischof war, wohl aber, dass er ein Bischof gewesen sei und ein seiner Zeit sehr ausgezeichneter Kirchenschriftsteller.

Aber nicht allein wissen jenes alle nachfolgenden Chronisten und Kirchengeschichtsschreiber, sondern es ist auch in einer aus der Zeit vor Hieronymus und Eusebius herstammenden Urkunde verzeichnet. Das ist nämlich das *„Chronicon Paschale vel Alexandrinum"*, das in dem Auszuge aus der Abhandlung des gelehrten alexandrinischen Bischofs Petrus (der um 311 Märtyrer ward) in Betreff der Osterfeier seine Anführungen aus Hippolyt, wie wir gezeigt haben, unserem eignen Buche entnimmt (S. 70). Hippolyt wird hier von seinem alexandrinischen Amtsbruder als „Bischof des sogenannten Portus bei Rom" bezeichnet.

Cyrill und Zonaras geben in ihren Geschichtswerken eben dieselbe Bezeichnung des Hippolyt. Anastasius, der römische Presbyter (um das Jahr 650), der gelehrte Chronist seiner Kirche, der die alten Väter kannte und gebrauchte, nennt Hippolyt Bischof von Portus, d. h. „von dem Hafen von Rom" (Fabr. 1, 213). Der Constantinopolitaner Nicephorus (um 880) erwähnt Hippolyt in seiner „Chronik" an der rechten Stelle unter Callistus (p. 358) und nennt ihn ganz richtig: St. Hippolytus, der Philosoph, Bischof von Portus bei Rom. Der byzantinische Geschichtsschreiber Nicephorus, Sohn des Callistus (um 1320), der sehr eingehend von Hippolyt handelt, nennt ihn „einen römischen Bischof", was, wiewohl ungenau, doch sich leicht auf den wahren Sachverhalt und auf seine gangbare Bezeichnung unter den spätern griechischen Schriftstellern zurückführen lässt, die ihm den Beinamen *Papa* (d. h. Bischof) oder *Nonnus* (was dasselbe oder Abt bedeutet) geben.

Allen diesen Zeugnissen gegenüber lässt sich nur ein barbarischer Titel anführen über einer dem Papste Gelasius zugeschriebenen Anführung aus Hippolyt in einer Sammlung von Zeugnissen über die beiden Naturen Christi [1]. Die angezogene Stelle

[1]) Bibl. Patr. tom. VIII. ed. Lugdun. Fabr. Apol. I, 225.

findet sich allerdings in Hippolyt's Abhandlung gegen die Häresie des Noëtus, und der Papst Gelasius (um 492) mag sie wohl angeführt haben. Allein der Titel, den diese Stelle in der Handschrift führt, ist jedenfalls nicht von Gelasius, sondern von irgend einer barbarischen Hand, wie der Stil zeigt: *„Hippolyti episcopi et martyris Arabum metropolis in Memoria haeresium."* Diese Worte haben weder Sinn noch Grammatik.

Die Stelle findet sich nicht in der *„Memoria haeresium"*, was unser grosses Werk bedeuten müsste; aber da sie sich in dem speciellen Werke gegen Noëtus findet, so ist wohl anzunehmen, dass dies das Werk war, das der barbarische Abschreiber erwähnt fand. *„Arabum metropolis"* bietet zu einer Vermuthung einen höchst unzuverlässigen Haltpunkt; denn es ist aus einer Missdeutung der Stelle in Eusebius' Kirchengeschichte entstanden, die wir schon erörtert haben.

So kann ich denn das Zeugenverhör unbedenklich kurz zusammenfassen, indem ich sage: Kein alter Schriftsteller macht Hippolyt zu einem arabischen Bischof, und Alle, die seinen Wohnsitz überhaupt bezeichnen, nennen ihn einen Römer und Bischof des römischen Hafens, Namens Portus, Ostia gegenüber.

Es erfordert eine genaue Kenntniss der Verwirrung, wie sie im letzten Theile des 17. Jahrhunderts begann, und der Unwissenheit, wie sie mannichfach jetzt obwaltet in Betreff der frühesten Geschichte der bischöflichen Gewalt und der römischen Kirche insbesondere, um zu begreifen, wie etwas Auffälliges in dem Umstande gefunden werden kann, dass ein römischer Geistlicher unter Severus und Alexander als Mitglied der Geistlichkeit der Stadt Rom Presbyter genannt werden und zugleich die Leitung der Kirche zu Portus haben konnte, wofür es keinen anderen als den alten Titel „Bischof" gab. Denn das war der Titel eines Jeden, der in irgend einer Stadt „an der Spitze einer Gemeinde stand" — in Ostia, in Tusculum und in den anderen Suburbanstädten. Und merkwürdigerweise haben sie noch jetzt Bischöfe, die zugleich Mitglieder des Presbyteriums der Stadt Rom sind, und die mit gewissen Presbyteren und Diakonen derselben zusammen die regierende geistliche Behörde der römischen Kirche bilden. Das Verhältniss dieser Suburbanbischöfe zum Bischof von Rom muss eine gewisse Aehnlichkeit mit demjenigen gehabt haben, das später

zwischen den Suffraganbischöfen und dem Metropoliten bestand; aber im Einzelnen wissen wir durchaus nichts Näheres darüber. Dass eine Stadt wie Portus ihren eigenen Bischof hatte, kann nicht füglich bezweifelt werden, da selbst viel kleinere Städte ihren Bischof hatten; ihre Stadt hiess ihre Diöcese oder ihre *parochia* und die Glieder ihrer Gemeinde oder Kirche ihre *plebs*, und aus diesem Worte entstand später das italienische *pievano* oder Pfarrpriester. Aber in jener Zeit bestanden keine *paroeciae* im Sinne von Pfarreien, was eine Verstümmelung jenes Wortes ist. Dieser Punkt kann also keine Schwierigkeit machen, und wer mehr darüber zu wissen wünscht, braucht nur seinen Bingham und die dort gesammelten Gewährsmänner anzusehen [1]). Die Stadt Rom machte eine Ausnahme in Betreff der Sprengel; denn da man es nicht angemessen fand, zwei Bischöfe in derselben Stadt zu haben (wiewohl Linus und Cletus nach den besten Gewährsmännern zugleich die Bischofswürde hatten), so waren von der frühesten Zeit an verschiedene örtliche Mittelpunkte für die christliche Amtsthätigkeit und Verwaltung bestimmt, und ich habe an einer andern Stelle bewiesen, dass dieselben der Bezirkseintheilung der Stadt entsprachen. Nach Constantin hatten diese Bezirke ihre Kirchen, die *Tituli* oder *Cardines* hiessen, und aus dem letzteren Ausdruck entstand der Titel *Cardinalis* für einen Pfarrpriester, ein Wort, das wir seit Gregor dem Ersten (um 600) kennen. Dass diese alten Pfarrpriester die regierende geistliche Behörde Roms bildeten zusammen mit den Bezirksdiakonen, wie sie zum Dienst der christlichen Armen und Wittwen bestellt waren, ist allgemein anerkannt, und es kann kaum bezweifelt werden, dass die Suburbanbischöfe mit dieser Körperschaft als Beistände des Metropolitanbischofs verbunden waren. Wir kennen ihre neuere Verfassung [seit dem elften Jahrhundert] [2]), nach welcher die sieben Suburbanbischöfe zu regelmässigen Beiständen des Papstes er-

[1]) Origg. Eccl. lib. II. c. XII. t. 1. p. 171 sqq. Erstes Concil zu Carthago (vom J. 256), Can. 117: „Petilianus episcopus dixit *in una plebe* Januarii collegae nostri praesentis, in una dioecesi, quatuor sint constituti contra ipsum." Im dritten Concil zu Carthago (397): „*plebes* . . , quae episcopum nunquam habuerunt accipiunt *rectores*, hoc est, *episcopos*." Nicephorus V, 15 von Hippolyt: ἑτέρας παροικίας προεστώς, statt des ἐκκλησίας bei Eusebius.

[2]) Van Espen, Jus Eccles. Univers. t. I. tit. 22. §. 14.

klärt wurden als „*Cardinales Episcopi*" — eine völlig unverständliche Einrichtung, wenn sie nicht auf ihrer ursprünglichen Verbindung mit Rom beruhte; denn Ostia und Portus waren damals ein paar armselige Ortschaften und waren es Jahrhunderte lang gewesen. Dies erklärt auch die Beibehaltung des Titels: Bischofs von Portus (*Episcopus Portuensis*), der stets einem der einflussreichsten Geistlichen Roms ertheilt wird. Nun ist dieser Titel *Episcopus Portuensis* eben derselbe, der dem Hippolyt von den meisten alten Gewährsmännern gegeben wird (einschliesslich des Prudentius, wie wir sogleich sehen werden). Die Basilika des heiligen Hippolyt in Portus wird als Gegenstand der Sorgfalt und Ehrfurcht im Leben Leo's III. und Leo's IV. erwähnt, die sie im achten und neunten Jahrhundert wiederherstellten und ausschmückten [1]). Noch in dem heutigen Porto befindet sich der bischöfliche Palast, und ein Thurm nahe Fiumicino, an der Stelle, wo eine Brücke über den Arm der Tiber geschlagen ist, heisst Torre di Sant' Ippolito.

Sein Standbild gibt ihm denselben Titel. Dies Denkmal kann, wie ich an einem anderen Orte bemerkt habe, an dem Orte, wo es gefunden worden, nicht vor der Zeit des Constantin errichtet worden sein, der ebenso wie Galla Placidia unter Theodosius dem Grossen auf dem alten christlichen Kirchhofe auf der *Via Tiburtina* an einem Orte, mit Namen *Ager Veranus,* Kapellen und Gebäude errichtete. Sicher aber kann es nicht später sein, als das sechste Jahrhundert, nach dem Charakter der Buchstaben in der Inschrift. Nun ist dies Denkmal, wie ich schon in dem ersten Briefe angeführt habe, gerade vor dreihundert Jahren an der Stelle gefunden worden, die Prudentius in seiner (elften) Hymne auf St. Hippolyt so anschaulich beschrieben hat, einer Hymne, die in der Zeit des Theodosius und Honorius geschrieben ist und von der ich sogleich mehr sagen werde. Hier ist es nur nöthig, zu erwähnen, dass Prudentius den Wohnort „Portus an der Mündung der Tiber" nennt. Das an dieser Stelle gefundene Standbild stellt einen christlichen Bischof, auf seiner Cathedra sitzend, vor. Als Hippolyt gibt

[1]) Liber Pontificalis, in Vita Leonis III.: „Leo III. fecit in basilica beati Hippolyti martyris in civitate Portuensi vestes" etc. In Vita Leonis IV.: „Leo IV. in ecclesia beati Hippolyti martyris quae ponitur in insula Portuensi" etc.

er sich zu erkennen erstens an der Abbildung des mit Alexander Severus beginnenden Ostercyklus, der als seine Erfindung von Eusebius und fast allen Schriftstellern, die von ihm sprechen, erwähnt wird; und zweitens an den Titeln vieler Werke, die dieselben Schriftsteller ihm zuschreiben. Ideler bemerkt mit seinem gewöhnlichen Scharfblicke, wie aus der dort dargestellten Ostertafel mit Nothwendigkeit erhelle, dass Hippolyt ein Abendländer, nicht ein Araber war; denn sie ist völlig verschieden von dem alexandrinischen Ostercyklus, wie er im Morgenlande gebräuchlich war. Ausserdem beweisen die zwei Buchstaben SS. (Bissextus), wie sie mitten in einer griechischen Inschrift hier vorkommen, dass er ein Lateiner war. Wir können also feststellen, dass dieses Standbild, auf eben dem alten christlichen Kirchhofe gefunden, der unter Theodosius als die Ruhestätte des Hippolyt, des Märtyrers und Bischofs, beschrieben ward, wenn es, wie alle Welt zugibt, den Hippolyt vorstellt, ihn als einen Lateiner und demnach als den Mann von Portus bei Rom darstellt.

Was das Zeitalter des Hippolyt betrifft, so findet sich darüber nur eine gleichförmige Ueberlieferung und ein einstimmiges Zeugniss. Er wird unter den Bischof Zephyrinus und Alexander Severus am Anfang des dritten Jahrhunderts gesetzt; sein Standbild bestätigt dies, und in den zehn Büchern, die wir untersucht haben, nennt er „seine eigene Zeit" die Periode von der letzten Zeit Victor's bis nach Callistus' Tode (IX, 1). Dies Buch ward offenbar nach Callistus' Tode geschrieben, der 222 erfolgte, also im ersten Jahre des Alexander Severus. In diesem Buche verweist er auf verschiedene andere seiner Werke, er spricht von langen und wiederholten Untersuchungen, er erscheint während jener ganzen Periode als ein Mann von Gewicht im Presbyterium. Alle diese Umstände eben sowohl wie die seit Victor's Tode verflossene Zeit (198, im sechsten Jahre des Septimius Severus) bis zum Tode des Callistus (um 222) beweisen, dass unser Buch von einem alten Manne geschrieben ist. Die Zeit des Commodus (188—192) ist ihm mit allen Vorfällen im Palast und Presbyterium genau bekannt.

Es bleibt noch zu untersuchen, wann und wo er den Märtyrertod erlitt. Die Chronisten, die sein Märtyrerthum erwähnen, setzen es unter Alexander Severus. Dies muss, buchstäblich genommen, ein Irrthum sein, denn die Christen erfreuten sich

unter diesem Kaiser besonderer Begünstigung und völliger Ruhe. Aber sogleich im Todesjahre des Alexander Severus (235) begann die Verfolgung des Maximinus Thrax, und die zuverlässigsten Listen der Bischöfe der römischen Kirche, wie sie unter Liberius niedergeschrieben worden, sagen aus, dass unter den Consuln dieses Jahres Severus und Quintianus der Bischof Pontianus und „der Presbyter Hippolytus“ nach „der ungesunden Insel Sardinien verbannt wurden“.

Da dieser Punkt für die historische Kritik des von Prudentius über das Märtyrerthum des Hippolyt gegebenen Berichtes von grosser Wichtigkeit ist, so will ich unter dem Texte den Wortlaut des *„Catalogus Liberianus“* anführen, verglichen mit dem authentischen (noch nicht veröffentlichten) Texte des *„Liber Pontificalis“* aus der von Pertz entdeckten neapolitanischen Handschrift — eine Probe einer Kritik über die ältesten Annalen der römischen Kirche, die ich angefertigt habe. Dazu füge ich noch die bezüglichen zwei authentischsten Texte der zweiten Recension, den *„Catalogus Felicianus“* und den veronesischen Text des *„Catalogus Paulinus“* [1]).

[1]) *Catalogus Liberianus*, sect. IV.

PONTIANUS, annis quinque, mensibus duobus, diebus septem. Fuit temporibus Alexandri a consulatu Pompejani et Peligniani. Eo tempore Nepotianus (l. Pontianus) episcopus et Hippolytus presbyter exules sunt deportati in insulam nocivam Sardiniam Severo et Quintiano consulibus. In eadem insula discinctus est IV. kalendas Octobris, et loco ejus ordinatus est Anteros XI. kalendas Decembris consulibus suprascriptis.

Liber Pontificalis, cod. Neapol. sect. VII.

PONTIANUS sedit an. VIII. menses V. dies II. fuit autem temporibus Alexandri consulatu Pompejani et Peliniani . . . in eandem insulam defunctus est III. kal. Novembris et in ejus locum ordinatus est Antheros XI. kal. Decemb. . . Qui etiam sepultus est in cymiterio Calisti via Appia et cessavit episcopatum d. X.

Catalogus Felicianus, sect. VI.

PONTIANUS, natione Romanus ex patre Calpurnio, sedit an. VIII. mens. V. dies II. Martyrio coronatur temporibus Alexandri (sedit) a consulatu Pompejani et Peliniani. Eodem tempore Pontianus episcopus et Hippo-

Catalogus Paulinus, cod. Veron. sect. VIII.

PONTIANUS, natione Romanus, patre Calpurnio, sedit annos V. menses II. dies XXII. Martyrio coronatur. Hic fuit temporibus Alexandri a consulatu Pompejani et Peliniani. Eo tempore Pontianus episcopus et Hippolytus

Es ist kaum einem Zweifel unterworfen, dass dieser Presbyter unser berühmter Verfasser ist. Denn wir haben gesehen, jeder der sechs oder sieben Suburbanbischöfe war Mitglied des Presbyteriums der römischen Kirche und konnte daher in einer so gedrängten summarischen Liste, wie es dieses Verzeichniss ist, wohl Presbyter genannt werden. Ausserdem ist nach der Verfolgung unter Maximin keine andere vor der unter Decius, im Jahre 250, bei welcher Niemand behauptet, dass Hippolyt gelitten habe, noch weist irgend eine seiner Schriften auf die Zeit nach Alexander Severus. Wir können es daher als eine völlig bezeugte Thatsache hinstellen, dass Hippolyt unter Maximinus den Märtyrertod erlitt, und zwar im ersten Jahre seiner Regierung, 236 unserer Zeitrechnung, oder auf alle Fälle vor dem Schluss derselben im Jahre 238. Es ist weiter nicht auffällig, dass wir nichts Näheres von Hippolyt hören, wenn er in dieser Verfolgung starb; denn wir besitzen fast gar keine genaueren Nachrichten über dieselbe.

Gehen wir nun von der sichern Grundlage aus, die wir so gewonnen haben, so können wir leicht den geschichtlichen vom mythischen Theile in dem Berichte des Prudentius über den Märtyrertod des Hippolyt sondern.

Prudentius fand seine Memoria oder Kapelle in den Katakomben eines alten Kirchhofes. Er bezeichnet den Ort (213, 214) als eine geräumige Grotte (*specus*), wiewohl zu klein für die Volksmenge, die am Festtage sie besuchte:

lytus presbyter exilio sunt deputati ab Alexandro in Sardiniam insulam Bucinam, Severo et Quintiano consulibus. In eadem insula maceratus et afflictus fustibus, defunctus est III. kal. Nov. Hic fecit ordinationes duas, presbyteros V. diaconos V. episcopos per loca VI. Quem B. Fabianus adduxit navigio et sepelivit in coemeterio Calisti via Appia, die depositionis ejus IX. kal. Decembris.

presbyter exilio sunt deportati ab Alexandro in Sardiniam insulam Bucinam, Severo et Quintiano consulibus: ibique maceratus fustibus, defunctus est VI. kal. Novembris. Hic fecit ordinationes II. presbyteros VI. diaconos V. episcopos VII. quem beatus Fabianus adduxit et sepelivit in coemeterio Catacumbarum. Cessavit episcopatus dies X.

(Ueber den Ausdruck „coemeterium catacumbarum" statt „coemeterium Calisti" vergl. Roestell's Bemerkungen in der Beschreibung d. Stadt Rom, Thl. I, S. 374.)

Angustum tantis illud specus esse catervis
Haud dubium est, ampla fauce licet pateat.

Ueber die Lage kann kein Zweifel sein; denn er sagt, dass zur Seite dieser Kapelle sich die grosse Kirche zum Gedächtniss des römischen Protomartyrs St. Laurentius befand (215 sqq.), von der er eine Schilderung gibt, und zwar eine genaue und geschichtlich treue, wie mein Artikel über diese Basilika in der „Beschreibung von Rom“ gezeigt hat [1]). Ich habe dort bewiesen, dass, was er sah, die prachtvolle Kirche ist, die jetzt die Stelle der *apsis* einnimmt und ins vierte Jahrhundert gehört. Zur Seite dieser Basilika waren Trümmer einer Kirche des St. Hippolyt noch im 17. Jahrhundert sichtbar. An dieser Stelle ward das bischöfliche Denkmal des Hippolyt im Jahre 1551 gefunden. Ich habe in der „Beschreibung von Rom“ bewiesen, dass dies die Stelle der alten christlichen Katakomben war, genannt *„in Agro Verano“* — ein Ort auf der alten tiburtinischen Strasse. Dass die Reste des Hippolyt hier bestattet worden, wird von einer grösseren und älteren Autorität, als dem spanischen Dichter, bezeugt. Das *„Calendarium Liberianum“* vom Jahre 352 hat folgenden Artikel auf den Feiertag des heiligen Hippolyt:

IDIB. AUG. HIPPOLYTI IN VIA TIBURTINA.

Dies ist in der That der einzige authentische Tag, der mit der Geschichte und dem Gedächtniss des Hippolyt verknüpft wird. Auch Prudentius sagt:

Si bene commemini, colit hunc pulcherrima Roma
Idibus Augusti mensis ut ipsa vocat.

Wir befinden uns also auf geschichtlichem Boden, was die Oertlichkeit betrifft, in der die Reste des Hippolyt beigelegt sind. Aber Prudentius weiss auch, dass sein Wohnsitz an der Mündung der Tiber, und zwar in Portus (jetzt Porto) selbst war:

Tyrrheni ad litoris oram
Quaeque loca aequoreus proxima Portus habet.

Er weiss ferner, dass er eine Heerde hatte, also sich an der Spitze einer selbständigen Gemeinde oder Kirche befand,

[1]) Beschreibung der Stadt Rom Vol. II. p. 329 sq. Vol. III. p. 312—327 (Kirche S. Lorenzo fuori le mura).

die in jener Zeit, wie wir gesehen haben, immer einen Bischof über sich hatte:

> *Plebis* amore *suae* multis comitantibus ibat.

Wir haben schon gesehen, dass *Plebs* in jener Zeit der Ausdruck für die Bevölkerung einer Stadt ist, die eine Diöcese bildet und einen Bischof an ihrer Spitze hat. Dass Portus ein besonderer von dem benachbarten und fast angrenzenden Ostia unterschiedener Bischofssitz wurde, ist leicht zu erklären aus seiner Wichtigkeit und seinem eigenthümlichen Charakter, indem es, wenigstens seit Trajan's Zeit, der eigentliche Hafen Roms war und der Aufenthaltsort für alle Fremden, die der Handel von der See herüber an die Ufer der Tiber brachte. Alle ausländischen Gottesdienste scheinen zu Portus eingerichtet gewesen zu sein; denn es kann wohl kaum zufällig sein, dass unter seinen Trümmern eine pomphafte Inschrift aus der Zeit des Alexander Severus sich gefunden hat, die zu einem Denkmale gehört haben muss, das von einem Tempeldiener (νεωκόρος, *aedituus*) des Serapistempels zu Portus errichtet war. Diese Inschrift ist von Spon bekannt gemacht worden (s. Fabric. I, 47).

Indess sicherlich finden sich auch Züge, die wir als eine dichterische Erweiterung der Volkssage ansehen müssen. Als mythisch müssen wir die sehr rednerische und weithergeholte Erzählung betrachten, dass der ruchlose Präfect, da er hörte, dass sein Name Hippolyt sei, befohlen habe, ihn von Pferden in Stücke zerreissen zu lassen, gleich dem Hippolyt der Sage, was denn die grausamen Heiden in seiner Umgebung nicht hindert, ihn noch obendrein zu erstechen. Freilich lautete so die beglaubigte Legende schon zur Zeit des Theodosius. Prudentius fand sie gemalt auf der Wand der Kapelle des Hippolyt zur Seite der Basilika des heiligen Laurentius. In der That ist es unverkennbar, dass seine rednerische Darstellung jenem merkwürdigen Gemälde entnommen ist, das unzweifelhaft den Körper des Heiligen von wüthenden Pferden zerrissen und die Reste von den Gläubigen gesammelt darstellte (123—174).

> „Exemplar sceleris paries habet illitus, in quo
> „Multicolor fucus digerit omne nefas.
> „Picta super tumulum species liquidis viget umbris,
> „Effigians tracti membra cruenta viri.
> „Rorantes saxorum apices vidi, optime Papa,
> „Purpureasque notas vepribus impositas.

„Docta manus virides imitando effingere dumos
„Luserat e minio russeolam saniem.
„Cernere erat, ruptis compagibus ordine nullo
„Membra per incertos sparsa jacere situs.
„Addiderat caros, gressu lacrymisque sequentes,
„Devia qua fractum semita monstrat iter.
„Moerore attoniti, atque oculis rimantibus ibant:
„Implebantque sinus visceribus laceris.
„Ille caput niveum complectitur, ac reverendam
„Canitiem molli confovet in gremio.
„Hic humeros, truncasque manus, et brachia, et ulnas,
„Et genua, et crurum fragmina nuda legit.
„Palliolis etiam bibulae siccantur arenae,
„Ne quis in infecto pulvere ros maneat.
„Si quis et in sudibus recalenti aspergine sanguis
„Insidet, hunc omnem spongia pressa rapit.
„Nec jam densa sacro quidquam de corpore silva
„Obtinet, aut plenis fraudat ab exsequiis.
„Cumque recensitis constaret partibus ille
„Corporis integri qui fuerat numerus:
„Nec purgata aliquid deberent avia toto
„Ex homine, extersis frondibus et scopulis:
„Metando eligitur tumulo locus: Ostia linquunt:
„Roma placet, sanctos quae teneat cineres.
„Haud procul extremo culta ad pomoeria vallo
„Mersa latebrosis crypta patet foveis.
„Hujus in occultum gradibus via prona reflexis
„Ire per anfractus luce latente docet.
„Primas namque fores summo tenus intrat hiatu,
„Illustratque dies limina vestibuli.
„Inde ubi progressu facili nigrescere visa est
„Nox obscura, loci per specus ambiguum;
„Occurrunt caesis immissa foramina tectis,
„Quae jaciant claros antra super radios.
„Quamlibet ancipites texant hinc inde recessus
„Arta sub umbrosis atria porticibus:
„Attamen excisi subter cava viscera montis
„Crebra terebrato fornice lux penetrat.
„Sic datur absentis per subterranea solis
„Cernere fulgorem, luminibusque frui.
„Talibus Hippolyti corpus mandatur opertis,
„Propter ubi apposita est ara dicata Deo.
„Illa sacramenti donatrix mensa, eademque
„Custos fida sui martyris apposita,
„Servat ad aeterni spem Judicis ossa sepulcro;
„Pascit item sanctis Tibricolas dapibus."

Ausser diesem Gemälde fand Prudentius eine Ueberlieferung vor, nach welcher der ehrwürdige Märtyrer eine Zeitlang einer

vom römischen Bischof gemissbilligten Lehre gefolgt war, aber mit dem Bekenntniss der katholischen Wahrheit und im Gehorsam gegen die Cathedra Petri starb. Dieser Bericht muss wahr gewesen sein, wenigstens was den ersten Theil desselben angeht; aber sicherlich ist er ungenau. Die Bezeichnung der Zeit ist nicht richtig, wiewohl sie klar genug die geschichtliche Wahrheit andeutet. Der Dichter sagt:

Invenio Hippolytum, qui quondam schisma Novati
Presbyter attigerat, nostra sequenda negans.

Nun ist Hippolyt niemals mit dem Novatianismus in Berührung gekommen, und selbst als er jenes Buch schrieb, in dem er sich auf manche frühere Werke bezieht, war Novatus noch nicht aufgetreten. Hippolyt's geschichtlicher Gesichtskreis schliesst mit dem Callistianischen Zweige des Noëtianismus. Die Häresie des Novatus kann nicht früher als 245 gesetzt werden, das Jahr, das Epiphanius höchst ungenau als das des Noëtus und des Noëtianismus angibt, allen geschichtlichen Zeugnissen zuwider. Aber der Novatianismus, der auf den Noëtianismus folgte, hatte dieselbe strenge Richtung (wiewohl entschiedener durchgeführt), die von Hippolyt vertreten und gegen die von Callistus beschützte Form des Noëtianismus geltend gemacht wurde. Wer sich etwas ungenau über den Streit des Hippolyt mit dem Bischof von Rom ausdrückte, konnte ihn wohl als einen Freund des Novatianismus bezeichnen. Natürlich stieg das Ansehen des Callistus mit der Reaction der Kirche gegen diese Häresie, und auf den Ansichten unsers Märtyrers blieb dagegen ein Makel haften. Im Laufe des vierten Jahrhunderts verlor zudem jenes kleinliche Schulgezänk seine Bedeutung, und jene ärgerlichen und unerbaulichen Zwistigkeiten im Innern wurden sorglichst verschleiert. Wer mochte in Rom von Callistianern sprechen? Und wie Wenige ausser Rom kannten diesen Spottnamen? Was ist also natürlicher, als dass Prudentius (oder die Volksüberlieferung vor ihm) den Hippolyt, welcher dem römischen Bischofe mit einer dem Novatus ähnlichen Strenge entgegengetreten war, zum Zeitgenossen und Freunde dieses Häretikers machte?

Widerspricht es aber den Regeln aller gesunden Kritik, die genaue geschichtliche Wahrheit solcher Einzelheiten in dem Bericht eines spanischen Dichters, wie des Prudentius, aufrecht-

halten zu wollen, so wäre es noch unkritischer, deshalb den ganzen Bericht, trotz solcher geschichtlichen Beglaubigung, als mythisch zu betrachten. Die Erzählung würde nimmermehr sich haben bilden können, wenn nicht eine geschichtliche Wahrheit zu Grunde lag; wer würde sonst unter Theodosius einen so ärgerlichen Umstand von einem Heiligen berichtet haben, den er (wie Prudentius) der Andacht und der Verehrung seines orthodoxen Diöcesanen Valerian, Bischofs von Caesaraugusta (Saragossa), empfehlen wollte, einer geschichtlichen Person, bekannt als Mitglied eines spanischen Concils vom Jahre 381? Daneben wissen wir nun auch, welchen guten Grund die römische Geistlichkeit hatte, von der von Hippolyt in seinem Streite mit dem römischen Bischofe bekannten Lehre nichts wissen zu wollen, und zugleich seine Heterodoxie lieber mit dem Novatianismus, als mit einem seiner Zeit von zwei Bischöfen nacheinander begünstigten Systeme in Verbindung zu bringen.

So kommen wir, indem wir beide Elemente in der Darstellung des Prudentius trennen, mit jeder Angabe ins Klare, sowohl in Betreff seines Vaterlandes als seiner Stellung. In Bezug auf die Zeit seines Märtyrerthums fragt es sich, ob und wie wir die Thatsache seiner Verbannung nach Sardinien im Anfange der Regierung des Maximinus mit dem Berichte von seinem blutigen Märtyrerthum vereinigen können. Maximinus scheint beabsichtigt zu haben, alle Freunde des Alexander, dessen Haushalt grossentheils aus Christen bestand, aus Rom zu entfernen. Nachdem dies durch die Verbannung des Bischofs von Rom und des Hippolyt erreicht war, ist es nicht wahrscheinlich, dass er nachträglich zur Deportation die Todesstrafe hinzugefügt haben sollte. Dazu kommt, dass, wenn irgend etwas Wahres an der Geschichte ist, die Prudentius unter der Regierung des Theodosius an der Wand der über dem Grabe des Hippolyt oder seitwärts davon errichteten Kapelle in den Katakomben gemalt sah, Portus, nicht Sardinien, der Schauplatz seines Märtyrerthums gewesen sein muss. Nun ist schwerlich anzunehmen, dass diese Darstellung ohne allen Grund sein sollte, da die Person und der Wohnort so ganz geschichtlich sind. Aber ich sehe auch nicht ein, warum dem Hippolyt nach dem Tode des Pontianus, im September 236, nicht die Rückkehr gestattet worden sein sollte; worauf er denn, da er mit seiner eifrigen Thätigkeit in Portus und Rom fortfuhr, wegen

erneuter Schuld zum Tode verurtheilt worden wäre. In diesem Falle ist kein Widerspruch zwischen beiden Erzählungen, und die Entstehung der Darstellung an der Wand seiner Kapelle spätestens 150 Jahre nach seiner Zeit ist erklärbar. Niemand berichtet, dass Hippolyt unter Decius (249—251) den Märtyrertod erlitt, was an sich selbst höchst unwahrscheinlich ist, da wir nicht die leiseste Spur haben, dass er bis zu dieser Zeit gelebt hätte. Was die Erzählung von den Märtyrern an der Tibermündung unter Claudius Gothicus (268—270) betrifft, so ist dieser Zeitpunkt für einen Mann, der das Ende des zweiten Jahrhunderts seine Zeit nennt, eben so mythisch als der ganze Charakter dieser fabelhaften „Acta", die zu Rom gegen das Ende des letzten Jahrhunderts in einem Werke veröffentlicht worden sind, von dem ich bald zu sprechen haben werde [1].

Die nächste Frage betrifft den Zeitpunkt der Beisetzung der Ueberreste des Hippolyt in jenem alten christlichen Kirchhof nahe der Ruhestätte des abendländischen Protomartyrs St. Laurentius, wo Prudentius seine Kapelle sah. Fand diese Beisetzung (wie sehr wahrscheinlich) in der Zeit des Constantin statt, so können wir zuverlässig annehmen, dass um dieselbe Zeit, wenigstens nicht viel später, das Standbild ihm errichtet ward, das wir in der Bibliothek des Vatican bewundern. Es kann so früh sein, keinenfalls kann es später sein, als im sechsten Jahrhundert. Dieses Denkmal ist daher wahrscheinlich älter, als das berühmte eherne Standbild des Petrus in der Peterskirche in Rom, das jedenfalls als ein ideales Bild anzusehen ist. So besitzen wir in dem Standbilde des Hippolyt das älteste christliche Bildniss einer geschichtlichen Person, ein sehr ehrenwerthes Werk der alten Kunst und ein ehrwürdiges christliches Denkmal, das den ausgezeichnetsten Schriftsteller der römischen Kirche seiner Zeit darstellt. Aber es hat uns auch zwei werthvolle Urkunden aus dem Alterthume bewahrt — den Ostercyklus und eine Liste der Schriften des Märtyrers, beide in den Bischofstuhl eingegraben, auf dem Hippolyt sitzt.

In Betreff der Ostertafel muss ich mich zum Beweise, dass sie ein sehr unvollkommener Versuch ist, auf Ideler's ausge-

[1]) Ideler, Handbuch, II. p. 214. n. 4. Der Titel des Werkes ist: Acta Martyrum ad Ostia Tiberina sub Claudio Gothico ex Ms. codice regiae bibliothecae Taurinensis. Romae 1795. Fol.

zeichnete und abschliessende Untersuchung berufen. Wiewohl auf einen Zeitraum von 112 Jahren berechnet (7 Mal 16), ist sie so fehlerhaft, dass sie sehr bald aufgegeben sein muss. Diese Unvollkommenheit ist für Rom nicht überraschend. In der Zeit, da die Griechen die Kunst verstanden, sehr genaue Sonnenzeiger zu machen, und selbst astronomische Berechnungen, errichteten die Römer mit aller Zuversicht (und unzweifelhaft auch mit allem Pomp) ihr Siegeszeichen, den syrakusischen Sonnenzeiger, auf dem Comitium, ohne die leiseste Ahnung, dass die vereinigte Allmacht des römischen Senats und Volkes einen in eine andere Mittagslinie versetzten Sonnenzeiger nicht zwingen konnte, seine Schuldigkeit zu thun. Wenn also im Zeitalter des Alexander Severus, mitten unter dem allmäligen Verfalle der Wissenschaft, Literatur und Kunst, der uns bei jedem Schritt in jener Periode entgegentritt, Hippolyt einen kühnen Versuch machte, der ihm aber missglückte, so können wir nur sagen, dass er (trotz seiner griechischen Vorfahren und seines Charakters als Apostels der Heiden) ein echter Römer war.

So viel von der Ostertafel des Hippolyt. Aber wir haben mehr von seinen Schriften zu sagen. Wir haben die Liste auf dem Denkmal zu prüfen, in Verbindung mit dem Verzeichniss seiner Schriften, das andere Schriftsteller geben, und mit den in den *Catenis patrum* und ähnlichen griechischen Sammelwerken enthaltenen Angaben. Daneben haben wir zu prüfen, in wie weit wir darin den Geist und die Sprache des Hippolyt, des Presbyters der römischen Kirche, des Bischofs des römischen Hafens von Portus, des Märtyrers unter Maximinus und des Verfassers des uns jetzt vorliegenden Werkes „Ueber alle Häresien“ erkennen. Bei dieser Gelegenheit hoffe ich im Stande zu sein, die Echtheit einiger schon bekannter Werke des Hippolyt zu bekräftigen und einige neue Beweise beizubringen, dass er der Verfasser des Buches über die Häresien ist. Auch hoffe ich einige bezeichnende Züge zu dem Bilde seines Charakters und Zeitalters zusammenzustellen, das meinen Brief beschliessen soll.

Ich werde die Werke des Hippolyt in vier Classen theilen: polemische, dogmatische, chronologische, exegetische. Meine Angaben beziehen sich auf die zwei Foliobände des Fabricius (Hamburg 1716), die einzige Ausgabe dieses vernachlässig-

ten Schriftstellers, die allein zu haben ist. Gallandi's Ausgabe im zweiten Bande seiner „*Bibliotheca Patrum*" (Vened. 1760. Fol. tom. II. p. XLIV—XLIX und 411—530) ist ein besser eingerichteter Abdruck von Fabricius höchst ungeschicktem, schlecht geordnetem Buche und enthält gelegentlich die Verbesserung eines Druckfehlers und sogar ein neues Bruchstück, aber keine Vergleichung der Handschriften und keine nennenswerthe selbständige Kritik. Es ist, wie das ganze Werk, ein Sammelwerk in der herkömmlichen Weise des 17. Jahrhunderts — gross in Kleinigkeiten, erträglich in Punkten von untergeordneter Wichtigkeit, vollkommen ungenügend und oft geradezu abgeschmackt in den allerwichtigsten. Seit Gallandi ist für den Text des Hippolyt im Ganzen nichts geschehen, mit Ausnahme der von Mai gesammelten neuen Bruchstücke, von denen ich im Anhang handle, und eines Werkes, dessen Kenntniss ich Ihrer unvergleichlichen Bibliothek, mein theuerster Freund, verdanke, ich meine die „*Acta Martyrum sub Claudio Gothico*" (Rom 1795).

Der ungenannte Verfasser, Episcopus Cyrenensis, ein Bischof *in partibus infidelium* (nach Mai: *Mgr. de Magistris*), erklärt diese „*Acta Martyrum*" natürlich für echt, wiewohl von allen namhaften Kritikern ihnen bereits das Urtheil gesprochen war, und demgemäss nimmt er an, dass Hippolyt zwischen 265 und 268 den Märtyrertod erlitten habe. Aber das ist noch die unschuldigste seiner Erdichtungen. Er erfindet ein ganzes Leben des Hippolyt, indem er dasselbe auf die grundlosesten Annahmen baut, dabei aber Cave und selbst französische Kritiker mit bedeutender Gelehrsamkeit über ihre unkritischen Behauptungen und Annahmen zurechtsetzt. Aber der unverschämteste Theil dieser Erdichtung besteht darin, dass er regelmässig Theile aus dem Texte des Epiphanius als Worte des Hippolyt anführt, indem er annimmt, dass dieser Hippolyt in seinem Artikel über den Marcion (Haer. XLII) und bei allen solchen Häresien, über die Hippolyt geschrieben hatte oder geschrieben haben konnte, buchstäblich abgeschrieben habe. Dies Buch ist eine treffliche Probe jener schamlosen Lügenliteratur, in der die Wahrheit mit Füssen getreten wird, um alte Mährchen und Lügen, noch vermehrt und erweitert, auf den Thron zu setzen. Es ist in einer mühsameren und gelehrteren Weise, was jene Werke über die heilige Philumena in einer niedrigeren Gattung sind. In

diesen ist, wie Sie wissen, ein ganzes Leben aus den Inschriften auf drei Backsteinen entwickelt, die ihren Namen mit dem Palmzweige und dem Anker, diesen wohlbekannten christlichen Sinnbildern, enthalten. Zu meiner Zeit wurden in den römischen Katakomben christliche Gebeine mit einer sogenannten Blutflasche gefunden, die, wie alle ähnlichen, den Niederschlag des beim Abendmahl gebrauchten Weines enthielt, in einem *loculus* oder einer Höhlung, deren Oeffnung mit jenen drei Backsteinen geschlossen war. Von diesen Ueberresten ward gesagt und bezeugt, dass sie Wunder wirkten, und es wurden nun Bücher geschrieben (ich selbst besitze deren zwei), die erzählen, dass Philumena, gegenwärtig die Lieblingsheilige des südlichen Europas, damals die Tochter eines griechischen Königs, in der Zeit des Maxentius mit ihrem Vater, nach dessen Besiegung durch den römischen Kaiser, an der Küste des adriatischen Meeres gefangen genommen ward. Maxentius (so geht die Geschichte weiter) trug ihr, entzückt von ihrer Schönheit, seine Hand an; da sie sich aber weigerte, befahl er, sie, mit einem Anker um den Leib gebunden, zu ertränken. So sind Namen und Anker erklärt! Nachdem der Anker natürlich seine Schuldigkeit gethan und wie ein Kork auf dem Meere geschwommen, befahl der Tyrann, die Heilige zu enthaupten, was geschah. Daher die Palme. Danach wurden die Reste in den Katakomben beigesetzt, nachdem einige Tropfen ihres Blutes in der Flasche aufbewahrt worden. Da haben Sie alles Mögliche, was sich aus drei Backsteinen und einer kleinen Flasche machen lässt.

Das ist eine plumpe Betrügerei mitten am hellen Tageslichte europäischer Oeffentlichkeit; aber haben wir nicht eben so unverschämte Lügen in Frankreich unter Karl X. gehabt (denken Sie nur an den Brief der Jungfrau Maria an die französische Nation), und sind wir nicht sicher, andere von derselben Art vor dem Ende des Jahres 1852 zu haben? Die Methode des ungenannten Bischofs aber, des Verfassers Ihres Buches, ist davon im Wesentlichen nicht verschieden, und in der That nur eine Uebertreibung derjenigen, wie sie bei dem gewaltigen reactionären Sturme auf gefährlich scheinende Wahrheiten zur Anwendung zu kommen pflegt. Ja, sie ist sogar noch betrüglicher, denn sie verführt den Leser, einen Augenblick lang wenigstens, zu glauben, dass, was behauptet wird, irgend welchen

Grund habe, während doch nicht mehr vorhanden ist, als für die aus den drei Backsteinen zurechtgebraute Geschichte.

Ich bitte Sie, theurer Freund, wegen dieser Abschweifung um Verzeihung, aber es ist wirklich Zeit, dass wir auf der Huth sind vor einer neuen Rococco-Ausgabe dieser heuchlerischen Methode, Geschichte und Fabel in einander zu mengen, wie sie von Paris ausgeht, wobei die alte Fabel wiedererscheint, aufgestutzt mit romantischer Poesie und einigen Redensarten, gestohlen von Görres, dem Vater dieser ungesunden Producte, welche der Wahrheit ins Gesicht schlagen und das Gewissen verwirren. Und wo sind die gelehrten Männer unter der französischen Geistlichkeit, die solche Versuche mässigen und niederhalten könnten? Wo ist ein Ruinart? Wo ist ein Bossuet? Und Letronne ist todt!

Um nun aber zu den neuen Materialien zurückzukehren, die der Bischof *in partibus infidelium* zusammengebracht hat, so beruft er sich für mehr, als er mittheilt, auf seine *schedae;* und Vieles davon mag reine Erfindung sein; aber er gibt (p. XLIV ex cod. MS.) eine abweichende Recension der Stelle in dem Buche über den Antichrist, über Dan. VII, 7 (das eiserne Reich) und einen vollständigeren griechischen Text des Commentars zu den Psalmen. An den geeigneten Stellen werde ich anführen, was ich in diesem Foliobande von fünfhundert Seiten der Beachtung werth finde.

A.

Hippolyt's polemische Werke.

I. Κατὰ πασῶν αἱρέσεων ἔλεγχος.

Gegen alle Häresien, oder: Widerlegung aller Häresien.

Zehn Bücher, von denen die ersten vier einen Abriss derjenigen speculativen Systeme der alten Philosophen geben, denen die Häretiker des ersten und zweiten Jahrhunderts zumeist ihre speculativen Ideen entnommen hatten, namentlich also der Schriften über Naturphilosophie und was sich auf kosmo-

gonische Systeme bezieht. Von diesen vier Büchern besassen wir das erste schon unter den Werken des Origenes, und wir finden, dass ein grosser Theil des vierten, mit dessen Mitte unsere Handschrift beginnt, aus dem Werke des Sextus Empiricus gegen die mathematischen (oder dogmatischen) Philosophen genommen ist. Sextus Empiricus war ein älterer Zeitgenosse des Hippolyt und schrieb unter Commodus. Da er ein heidnischer Schriftsteller war, so entnahm Hippolyt aus dem Buche, was er brauchen konnte, um dem christlichen Leser die nöthigen Materialien zu geben, ohne dass er nöthig gehabt hätte, zu einem heidnischen Schriftsteller seine Zuflucht zu nehmen. Das erste Buch ist aus keiner Schrift, die wir kennen, gezogen. Das Buch des Diogenes von Laërte kann nicht vor dem Tode des Hippolyt erschienen sein. Auf alle Fälle lassen die Auszüge, die Hippolyt im Laufe der letzten Bücher sowohl wie im ersten aus den Schriften der griechischen Philosophen gibt, keinen Zweifel darüber, dass er die alte Philosophie an ihren Quellen studirt habe. Diese ersten vier Bücher wurden wahrscheinlich später von den übrigen als *Philosophumena* unterschieden. In Betreff des Gesammttitels dürfen wir nicht vergessen, dass αἵρεσις im guten Griechisch der eigentliche Ausdruck für eine philosophische Schule ist. Das zehnte Buch enthält vielleicht in Form eines Abrisses die frühere gedrängte Abhandlung des Hippolyt über denselben Gegenstand, auf die er im ersten anspielt.

Wir haben nachgewiesen, dass, wie Photius sagt, das Buch genau von 32 Häresien handelt, und wir haben auch gezeigt, dass die Art der Aufzählung nicht sowohl einfach chronologisch, als genealogisch ist. Nachdem ich jeden Artikel im Einzelnen, so weit es hierauf Bezug hat, durchgegangen bin, will ich nun die Wahrheit meiner Behauptung durch zwei Tafeln anschaulich machen. Die erste wird eine Gesammtübersicht der Reihenfolge der Häresien, wie sie in der „Grossen Widerlegung“ enthalten ist, verglichen mit der im zehnten Buche, darstellen; die zweite Tafel wird ihre genealogische und chronologische Ordnung zeigen.

I.

Vergleichende Tabelle der zweiunddreissig Häresien in der „Widerlegung" nach Buch V–IX und nach dem zehnten Buche.

Buch V—IX.	Buch X.
A. Die Sekten der Ophiten.	
Buch V.	
I. Naassener (Ophiten), die sich selbst Gnostiker nennen, p. 94—123.	I. Naassener p. 314, 1—15.
II. Peraten (Euböer? Transcendentale? oder Hebräer — von Heber?) p. 123—138.	II. Peraten p. 315, 16—316, 48.
III. Sethianer p. 138—147.	III. Sethianer p. 316, 49—318, 20.
IV. Justinianer (von dem Gnostiker Justin) p. 148—159.	
B. Simon und Valentinus und die dualistischen Valentinianer.	
Buch VI.	
V. Simon aus Gitta p. 161—176.	IV. Simon p. 318, 21—319, 50.
VI. Valentinus p. 177—198.	V. Valentinus und seine Schule p. 319, 51—320, 73.
VII. Secundus p. 198, 8 Linien. Iren.	
VIII. Epiphanes p. 198—199, 9 Linien. Irenaeus. Andere Valentinianer 8 Linien. Iren.	
IX. Ptolemaeus p. 199. 16 Linien. Iren.	
X. Marcus p. 200—221. Iren.	
XI. Colarbasus (in unserm Texte ausgelassen).	

C. Basilides und die Basilidianischen Gnostiker, Marcion und die Marcioniten, die Ebioniten, Theodotianer und Nicolaiten.	
Buch VII.	
XII. Basilides p. 225—244. (Sein Sohn Isidorus p. 230.)	VI. Basilides p. 320, 74—322, 33.
XIII. Saturnilus p. 244—246, Iren.	VII. Justinus p. 322, 34—324, 33.
XIV. Marcion p. 246—253.	
XV. Prepon p. 253.	
XVI. Karpokrates p. 255—256, Iren.	
XVII. Cerinthus p. 256—257, Iren.	
XVIII. Die Ebioniten p. 257, 4 Linien. Iren.	
XIX. Theodotus von Byzanz p. 257—258.	
XX. Theodotus der Wechsler und die Melchisedekiten p. 258, 8 Linien.	
XXI. Nicolaus und die Nicolaiten p. 258, 8 Linien. Iren.	
XXII. Cerdo p. 259, 8 Linien. Iren.	
XXIII. Apelles p. 259, 60.	
D. Die Doketen, Monoïmus, die Montanisten und ihre Zeitgenossen.	
Buch VIII.	
XXIV. Die Doketen p. 261—268.	VIII. Die Doketen p. 324, 75—325, 11.
XXV. Monoïmus p. 269—273.	IX. Monoïmus p. 325, 12—326, 28.
XXVI. Tatianus p. 273, 4 Linien. Iren.	X. Tatianus p. 326, 39—44.

XXVII. Hermogenes p. 273—274.	XI. Cerdo / XII. Marcion } p. 326, 45—327, 66.
XXVIII. Die Quartodecimaner p. 274—275, 15 Linien.	
	XIII. Apelles p. 327, 67—81.
	XIV. Cerinthus p. 327, 82—328, 96.
	XV. Die Ebioniten p. 328, 98—1.
	XVI. Theodotus von Byzanz, p. 328, 2—13.
	XVII. Die Melchisedekiten p. 328, 14—329, 18.
XXIX. Die Montanisten p. 275—276, 27 Linien.	XVIII. Die Montanisten (Phrygier) p. 329, 19—33.
XXX. Die Enkratiten p. 276, Iren.	
E. Die Noëtianer und Elchasaiten. Anhang über die jüdischen Sekten.	
Buch IX.	
XXXI. Die Noëtianer (Callistianer) p. 279—292.	XIX. Die Noëtianer (Callistianer) p. 329, 34, 330—60.
	XX. Hermogenes p. 330, 61—64.
XXXII. Die Elchasaiten p. 292—296.	XXI. Die Elchasaiten p. 330, 65—331, 78.

II.

Genealogische und chronologische Tafel der zweiunddreissig Häresien.

Ich werde die chronologischen und synchronistischen Haltpunkte nach meinen „Chronologischen Tabellen von Petrus bis Origenes“ geben. Ich habe diese Tabellen in Epochen getheilt

nach den Zeitaltern, wie sie in den von Petrus bis zum Tode des Origenes reichenden sieben Menschengeschlechtern auf einander folgen: eine Periode von 225 Jahren (von Pfingsten 29 unserer Zeitrechnung bis 254), was gerade sieben Zeitalter oder sieben Menschengeschlechter ausmacht. Ich habe diese Form zur Bezeichnung der Epochen aus zwei Gründen gewählt. Erstens glaube ich, dass nach einem allgemeinen Gesetze alle Religionen in ihrer Urzeit sich nach der Reihenfolge einzelner Lebensalter entwickeln, sowohl in der Ueberlieferung der Thatsachen, als auch in der Form der mit ihnen verbundenen Ideen. Zweitens finde ich, dass in der Geschichte des Christenthums diese Entwicklung nach Lebensaltern sieben Geschlechter hindurch fortgeht, ein Geschlecht in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes für einen Zeitraum von etwa dem dritten Theil eines Jahrhunderts genommen. Ich betrachte diese Eintheilung deshalb als die natürlichste und die leitenden Persönlichkeiten jedes Zeitalters als die sichersten Merkzeichen für jene erste grosse Periode unserer Kirchengeschichte. Bis zum Tode des Origenes ist eine abgegrenzte Epoche in jedem Geschlecht. Nach dieser Zeit beginnt ein ganz neues Entwickelungsgesetz, nicht mehr an die leitenden Persönlichkeiten sich anschliessend, sondern an diejenige Entwickelung, deren Elemente die Massen und deren Zeitalter Perioden des Völkerlebens sind.

Die Epochen oder Zeitalter sind nach meinen Tabellen folgende:

Das erste Zeitalter (29—70: Nero).	Das Zeitalter des Petrus und Paulus, 29—70, oder von Petrus und Jakobus zu Petrus und Paulus, vom ersten Pfingstfest bis zum Tode der zwei Hauptapostel (65) und der Zerstörung Jerusalems (70).
Das zweite Zeitalter (71—100: Domitian).	Das Zeitalter des Johannes und des Clemens (von 71—100), des letzten Apostels († 98) und des ersten geschichtlichen Bischofs (78—86) oder bis zum fünften Jahre des Domitian.

Das dritte Zeitalter (101—127: Trajan und Hadrian).	Das Zeitalter des Ignatius und Basilides: Ignatius unter Trajan († 108) und die ersten Apologeten und Basilides unter Hadrian. Wachsendes Bewusstsein vom christlichen Opfer als der That der erlösten Menschheit, und wachsende Idee vom Bischofthum als der Darstellung des freien individuellen Bewusstseins neben dem Gesammtbewusstsein der Aeltesten und der Gemeinde.
Das vierte Zeitalter (128—156: Hadrian und Antoninus Pius).	Das Zeitalter des Polycarp und Valentinus. Abschliessung des Canons. Gnostische Philosophie und christliche Literatur. Hyginus (128—131) und Pius (132—149).
Das fünfte Zeitalter (157—187: die zwei Antonine und Commodus).	Das Zeitalter des Irenaeus im Westen und des Theodotus und Pantaenus im Osten, oder Ende des Dualismus und Beginn der katholischen Wissenschaft. Anicetus (152—163) und Soter (164—177). Der Montanismus beginnt (157).
Das sechste Zeitalter (188—215: Commodus, Septimius Severus und Caracalla).	Das Zeitalter des Clemens von Alexandria und Victor von Rom, oder Triumph der katholischen Wissenschaft und der Hierarchie. Hippolyt's frühere Schriften. Victor (188—199) und Zephyrinus (200—218).
Das siebente Zeitalter (216——254: Alexander Severus und Maximinus).	Das Zeitalter des Origenes oder letzter Versuch, die schriftgemässe katholische Wissenschaft und das kirchliche System zu

	versöhnen. Hippolyt's letzte Schriften. Callistus (219—222), Urbanus (223—230), Pontianus (231—235), Fabianus (236—250) und Cornelius (251—253).

In diesem Rahmen ordnen sich die 32 Häresien folgendermassen in ihrer geschichtlichen Folge:

Die Sekten und ihre Werke.	Ihre Stelle in der Geschichte.
	Abschnitt I.
Die Ophiten (I—IV). Evangelium Jakobi — Psalmen — Προάστειον — Paraphrasis Seth — Baruch.	Gnostische Sekten. Ursprung im Johanneischen Zeitalter, ehe das Johanneische Evangelium geschrieben war, zwischen 70 und 99.
Simon und seine Schule (Menander) V. Ἡ μεγάλη ἀπόφασις.	Simon gehört in's erste Zeitalter (27—65). Menander trug seine Lehre in Antiochia im zweiten Zeitalter vor.
Valentinus VI. Auszüge (aus der Sophia?).	Valentinus lehrte gegen das Ende des dritten, Ignatianischen, und im Anfang seines eigenen, des vierten Zeitalters.
Die Schule des Valentinus mit Ausnahme des Theodotus, oder die dualistischen Valentinianer Secundus VII. Epiphanes VIII. Ptolemaeus IX. Marcus X. Colarbasus XI.	Valentinianer des fünften oder Irenaeischen Zeitalters (157—187).
Die Schule des Basilides.	
Basilides XII. Auszüge.	Basilides lehrte im dritten

Isidorus, Sohn des Basilides XII.	Ignatianischen Zeitalter, um 120 oder 130.
Saturnilus XIII.	Saturnilus im vierten oder Valentinianischen Zeitalter.
Die Marcioniten.	
Marcion XIV. Ἀντιπαραθέσεις.	Marcion in Rom im vierten Zeitalter um 130—150.
Prepon XV.	Prepon im fünften Zeitalter um 160.
Die Sekten, die Einen Gott und Schöpfer aller Dinge anerkannten, aber behaupteten, dass Jesus ein einfacher Mensch gewesen sei.	Abschnitt II. Ebioniten u. gemischte Sekten. A. Ebionitische Sekten.
Die Karpokratianer XVI. Cerinthus XVII. Die Ebioniten XVIII.	In das zweite oder Johanneische Zeitalter fällt die Entstehung dieser Sekten.
	B. Aus Ebioniten u. gnostischen Elementen gemischte Sekten.
Theodotus und die Theodotianer XIX, XX.	Theodotus von Byzanz früh im fünften oder Irenaeischen Zeitalter.
Diese Sekten waren beeinflusst von Nicolaus, dem Stifter der Nicolaiten XXI.	
Cerdo XXII.	Cerdo lehrte in Rom um 132 (im vierten Zeitalter) und übte Einfluss auf Marcion.
Apelles XXIII. Auszüge.	Apelles, Schüler des Marcion, im fünften od. Irenaeischen Zeitalter.
Die Doketen XXIV. Auszüge. Monoïmus XXV. Brief an Theophrast. Tatian XXVI. Hermogenes XXVII. Auszüge.	Das fünfte oder Irenaeische Zeitalter.

Sekten, die in Betreff Gottes und Christi rechtgläubig sind, aber in anderen Punkten irren.	Abschnitt III. Kirchliche Sekten.
Die Quartodecimaner XXVIII. Die Montanisten XXIX. Die Enkratiten XXX.	Das fünfte und sechste Zeitalter.
Die Noëtianer (Callistianer) XXXI. Auszüge.	Die Noëtianer im sechsten Zeitalter; die Callistianer im siebenten Zeitalter.
Die Elchasaiten XXXII. Auszüge.	Die Elchasaiten im siebenten Zeitalter.

Es geht aus dieser Liste hervor, dass das Werk im Ganzen chronologisch verfährt, dass aber Hippolyt diese Methode mit der genealogischen verbunden hat. Er gibt zuerst die gnostischen und dann die Ebionitischen Systeme, welches in der That die einzige verständige Eintheilung der alten Sekten ist. Der dritte Abschnitt umfasst die Sekten, die in Betreff des Vaters und des Sohnes rechtgläubig sind. So nimmt denn Hippolyt zuerst alle ophitischen Sekten, dann den Simonismus, dann Valentinus und alle rein dualistischen Valentinianer. Nachdem er diese alle durchgegangen ist, nimmt er den Basilides auf, einen Schriftsteller, der um etwas älter ist, als Valentinus, dessen Schüler aber von Valentinianischem Einfluss vielfach berührt waren. Nach den Basilidianern kommt er auf Marcion, dessen System Manches sowohl mit dem des Valentinus als des Basilides gemein hat. Man sollte meinen, dass der Artikel über Cerdo, der vor Marcion zu Rom lehrte, hätte vorausgehen, und dass der über Apelles, den Schüler des Marcion, dem über seinen Meister unmittelbar hätte folgen müssen. In der That ist dies auch die im zehnten Buche gewählte Anordnung; dass sie gegen die in unserer „Grossen Widerlegung“ aufgegeben worden, beweist, dass der Verfasser systematische Gründe für die Aenderung gehabt haben muss. Der Artikel über Cerdo geht nach dem chronologischen Princip dem über Apelles voraus; aber beide werden erst besprochen, nachdem alle Ebionitischen Systeme behandelt worden sind. Dies scheint mir die Annahme zu begründen, dass eine Vermischung mit dem

Ebionitismus in diesen beiden Marcioniten stattfand, als deren einer Cerdo angesehen werden kann, wegen seiner Verbindung mit Marcion, dem Manne seines Zeitalters. Dies bringt uns bis zur dreiundzwanzigsten Häresie.

Von 24 bis 27 haben wir Sekten, die offenbar valentinianisch gefärbt waren, aber Ausgangspunkte nahmen, in denen sie sich von Valentinus und von einander unterschieden. Im Verhältniss zu einander scheinen sie in der richtigen chronologischen Ordnung zu stehen.

Die dritte Classe der Sekten, die älter sind als Hippolyt, waren drei kurz vor seiner Zeit entstandene. Die Montanisten nehme die zweite Stelle anter diesen ein: ihr Anfang kann nicht früher als 157 gesetzt werden, nicht später als 167; sie gehören daher in das sechste Zeitalter, in das des Victor, und wir haben keinen Grund, zu zweifeln, dass dies auch bei den zwei andern der Fall ist.

Dann kommen die Sekten seiner eigenen Zeit, d. h. des sechsten und siebenten Zeitalters, in ihrer chronologischen Ordnung. Denn die Elchasaiten erscheinen erst (wenigstens auf dem Römischen Schauplatz), nachdem Callistus als Bischof die Schule des Noëtus als seine eigene begründet hatte.

In diesen 32 Artikeln haben wir Auszüge aus wenigstens funfzehn Werken, von denen sieben Titel haben, alle uns unbekannt. Das zehnte Buch ist jene frühere gedrängte Abhandlung, die im ersten Buche erwähnt ist. Es umfasst 21 Häresien, Anfang und Ende sind mit unserem Buche gleich.

Dr. Bernays von der Universität zu Bonn, die Zierde der philologischen Schule Ritschl's, hat auf meinen Wunsch in einem an mich gerichteten Sendschreiben diesen Punkt nebst einigen andern, auf den ihn seine tiefe Kenntniss des Heraklit und der alten Schriftsteller und sein geistreicher Scharfblick geführt haben, behandelt. Ich bin sicher, wenn Sie es lesen, werden Sie von dem kritischen Talent und Urtheil, das sich in dieser *Epistola critica* bekundet, entzückt sein.

Ehe ich nun zu der Uebersicht der anderen polemischen Schriften des Hippolyt übergehe, lassen Sie mich die Titel seiner Schriften in Erinnerung bringen, auf die er sich im Verlauf seiner „Widerlegung“ beruft.

1. Andere Bücher (ἕτεραι βίβλοι) von chronologischem

Charakter; denn in ihnen hatte er die Namen der 72 Völker gegeben; X, 30, p. 334.

2. Περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας X, 32, p. 334.

3. Μικρὸς λαβύρινθος.

Ich habe von den letzten beiden in meinen früheren Briefen gehandelt und werde auf alle drei in dieser Uebersicht seiner Werke zurückkommen.

Oben habe ich nach dem Zeugniss des Photius und des Hippolyt selbst angenommen, dass der Verfasser der „Ursache des All“ auch der Verfasser des sogenannten „Kleinen Labyrinths“ ist. Ich werde nun zu einer genaueren Prüfung dieses Buches übergehen, von dem wir bedeutende Bruchstücke haben.

II. Ὁ μικρὸς Λαβύρινθος, oder: Κατὰ τῆς Ἀρτέμωνος αἱρέσεως λόγοι.

Das kleine Labyrinth, oder: Abhandlung gegen die Häresie des Artemon.

Der zweite Theil wird von Photius angegeben (c. 48), der den Presbyter Cajus für den Verfasser und das Werk für ein von dem „Kleinen Labyrinth“ verschiedenes hält. Da aber als Gegenstand des „Kleinen Labyrinths“ von allen Schriftstellern die Widerlegung eben dieser Sekte bezeichnet wird, und da Eusebius (H. E. V, 28) Stellen aus demselben gegen diese Häresie anführt, so ist es klar, dass beides Titel eines und desselben Werkes sind. Eusebius kannte offenbar den Verfasser nicht. Das Buch erschien zuerst, wie es scheint, ohne den Namen des Verfassers, denn in der Abhandlung „Ueber die Ursache des All“ ward es ausdrücklich als sein Werk bezeichnet. Die Zweifel über den Verfasser dieser Abhandlung und das Dunkel, in das absichtlich Hippolyt's Leben und Schriften gehüllt wurden, erklären die Verwirrung.

Routh (Reliqu. Sacr. II, 129—134, 141—157) hat mit dem Takt und der Gelehrsamkeit, die ihn stets auszeichnen, die drei Bruchstücke erläutert, die uns Eusebius aufbewahrt hat, und ist entschieden geneigt, es für ein Werk des Hippolyt zu erklären. Jene Bruchstücke betreffen die Häresie der Schule des ersten und zweiten Theodotus zu Rom. Als Schriftsteller dieser Sekte bezeichnen sie neben dem ältern und jüngern

Theodotus Asclepiades, Hermophilus und Apollonides. Der Name des Artemon kommt in diesen Bruchstücken nicht vor. Zwar sagt Eusebius, dass das Buch gegen die Artemon'sche Häresie geschrieben sei; das beweist aber nicht, dass Artemon zur Zeit des Alexander Severus in Rom lebte und lehrte. Im ersten dieser Bruchstücke bespricht Hippolyt die Behauptung der Theodotianer, dass Zephyrinus die Lehre der römischen Kirche verfälscht hätte. Darauf erwidert er erstens, dass die Schrift, die ältesten christlichen Psalmen und Hymnen, und die kirchlichen Schriftsteller von Clemens Romanus bis zu Irenaeus gegen sie zeugten, und zweitens, dass, wenn Victor, wie sie versicherten, die wahre Lehre behauptet hätte — er ja doch der Bischof war, der den Theodotus, den Vater und Stifter ihrer Sekte, excommunicirte, und zwar, weil er lehrte, dass Christus ein blosser Mensch gewesen sei. Er bestätigt diese Behauptung durch die Geschichte des Natalius (eigentlich Caecilius Natalis in dem Dialog des Minucius Felix), „der da öffentlicher Bekenner (ὁμολογητής) ward vor nicht langer Zeit, während unserer Lebzeiten". Asclepiades und der zweite Theodotus, beide Schüler des älteren Theodotus, verführten ihn, ihr Bischof zu werden, mit einem Gehalte von 150 Denaren (50 Thalern) monatlich. Und was geschah? Etwas, was selbst auf Sodom und Gomorrah Eindruck gemacht haben würde. Engel des Herrn kamen in einer Nacht und schlugen ihn unbarmherzig, was ihn so erschütterte, dass er in Sack und Asche zu Zephyrinus lief, und auf seinen Knieen nicht nur den Bischof, sondern auch Geistlichkeit und Laien beschwor, ihm Barmherzigkeit und Vergebung widerfahren zu lassen, indem er die Striemen von den Schlägen zeigte. Mit Mühe ward er wieder in die Kirche aufgenommen.

Im dritten Bruchstück sagt der Verfasser, diese Häretiker hätten sich auf Speculation gelegt und viel Geometrie getrieben, indem sie den Euklid, Aristoteles und Theophrast bewunderten und den Galen fast anbeteten, der erst im Jahre 200 starb; mit den heiligen Schriften dagegen hätten sie wenig Umstände gemacht, indem sie einige für unächt erklärten, den Text von anderen änderten oder, wie sie sagten, berichtigten, aber ohne jede Gewähr der alten Handschriften; er fügt hinzu, dass Einige unter ihnen das alte Testament völlig verwärfen.

Diese Angaben sind von der Tübinger Schule zu einem

förmlichen Roman — denn nur so kann ich es nennen — verarbeitet worden. Die römische Kirche soll das Johanneische Evangelium nicht gekannt und die Lehre vom Logos abgewiesen haben, bis zum Ende des Bischofthums Victor's (198 nach Christus): eine völlig unglaubliche Behauptung, die sie durch die rein aus der Luft gegriffene und ganz unhaltbare Annahme oder vielmehr Erfindung zu stützen suchen, dass die älteste römische Gemeinde fast ausschliesslich aus jüdischen und judaisirenden Christen bestand.

Neander hat diese Annahme widerlegt und gezeigt, wie wenig die Bruchstücke aus dem „Kleinen Labyrinth" das auf ihnen gebaute System unterstützen. Aber er gesteht zu, dass etwas zu erklären bleibt — dass auf irgend eine uns nicht bekannte Thatsache angespielt wird, die unter Zephyrinus stattgefunden haben müsse (Kirchengesch. I, 997).

Dies ist ein glänzendes Beispiel, wie die Anerkennung, dass wir etwas nicht wissen, der erste Schritt zur Entdeckung der Wahrheit ist.

Die Erläuterung jener unverständlichen Behauptung liegt jetzt vor uns, denn wir wissen die Thatsache, die bei jener Darstellung vorausgesetzt wird.

Zephyrinus fand in seiner Kirche als die vorherrschende Lehrform, was wir Monarchianismus nennen. Der Unterschied zwischen Vater und Sohn wurde sehr stark betont, während das monotheistische Princip im Vater zusammengefasst ward. Die orientalischen Unterscheidungen zwischen Wort und Sohn und zwischen Jesus und Christus wurden mehr in den Hintergrund gedrängt als nutzlos und gefährlich. Nun ward aber Rom, da es nicht fortfuhr, der Mittelpunkt der Welt zu sein, zum Mittelpunkte des Christenthums. Alle neue Theorien wurden früher oder später hier erörtert durch ihre Urheber oder einen Schüler, und gemeiniglich wurden sie abgewiesen und verworfen, sobald sie das allgemeine kirchliche System zu gefährden drohten. Es war deshalb allerdings eine bedeutende Veränderung, als Zephyrinus sich den Noëtischen Speculationen zuneigte, was er, wie wir wissen, auf Antrieb des Callistus that. Auch sehen wir, dass der Verfasser des „Labyrinths" der Behauptung der Theodotianer nicht widerspricht. In dieser Hinsicht bekämpft er sie nur mit ihren eigenen Waffen, indem er fragt, wie Victor sie begünstigt haben

könnte, wenn er den Theodotus aus der römischen Gemeinde stiess.

So ist uns die unbekannte Thatsache, die in jener Darstellung vorausgesetzt wird, und nach der Neander suchte, gegeben, und das Ganze auf das Befriedigendste erklärt.

Aber, theuerster Freund, dürfen wir nicht behaupten, dass wir hier auch noch einen andern Beweis für die Unhaltbarkeit des Tübinger Romans haben? Die Formel des Callistus genügt, dies zu zeigen. Es ist, wie wir gesehen haben, im Wesentlichen die des Noëtus, und das System des Noëtus setzt seinerseits die ganze Entwickelung des Kampfes gegen den Gnosticismus voraus, der vor dem Tode des Johannes begann und später von der katholischen Kirche unter dem Banner der Logoslehre fortgeführt ward. Alles aber, was an der Behauptung von dem Kampfe zwischen judaisirendem und rationalisirendem Petrinismus wahr und wirklich ist, war schon völlig festgestellt von der grossen kritischen Schule, in der Schleiermacher und Neander, Nitzsch und Rothe sich so auszeichnen; was von der neuen Schule hinzugefügt worden ist, entbehrt aller Wahrheit. Es läuft den ersten Grundsätzen geschichtlicher Kritik zuwider, sowohl in Betreff der Zeitrechnung, als des inneren Zusammenhanges.

Was nun die Verfasserschaft des merkwürdigen Werkes betrifft, so wird es von dem Schreiber der „Abhandlung über das All" für das seine erklärt, und der Verfasser des grossen Werkes über die Häresien sagt, dass er die „Abhandlung über das All" geschrieben. Dies erledigt auch die Frage wegen der beziehungsweisen Abfassungszeit des „Kleinen Labyrinths" und der „Grossen Widerlegung". Die drei Werke sind in dieser Reihenfolge geschrieben:

Zuerst das „Kleine Labyrinth", auf das der Verfasser der „Ursache des All" sich bezieht.

Danach die „Abhandlung von der Ursache des All", die der Verfasser der „Grossen Widerlegung" als sein Werk bezeichnet.

Drittens die „Grosse Widerlegung" selbst, die wir als das Werk des Hippolyt kennen.

Nun spricht der Verfasser des „Kleinen Labyrinths" von der Zeit des Zephyrinus als seiner eigenen kurz vergangenen. Es muss also entweder unter Callistus oder Urbanus, dem

Bischof unter Alexander Severus, geschrieben sein. Das Erste ist entschieden unmöglich, wenn man an die Stellung des Verfassers, dem Callistus gegenüber, denkt, noch würde er in diesem Falle von Zephyrinus den Ausdruck „vor nicht langer Zeit" gebraucht haben. Alles führt uns daher zu der Annahme, dass das „Kleine Labyrinth" unter Urbanus (223—230) geschrieben ward und die „Ursache des All" bald danach. Denn die „Grosse Widerlegung" muss unter Alexander Severus verfasst worden sein, in dessen letztem Regierungsjahre (235) Hippolyt verbannt ward.

Den Titel hat man seltsamer Weise auf die Verwirrung der Häretiker durch Gegengründe bezogen — offenbar bezieht er sich auf ihre Irrthümer, welche die Seele der einfältigen Christen irreleiten und aus denen eine kräftige Widerlegung sie zurechtführt. So sagt unser Verfasser bei Eröffnung des zehnten Buches: „Das Labyrinth der Häresien ist nicht mit Gewalt durchbrochen worden, sondern auf dem Wege der Beweisführung durch die Macht der Wahrheit geöffnet."

III. Πρὸς Νοητόν.

Gegen Noëtus.

Der griechische Text ist in der Ausgabe des Fabricius nach einer vaticanischen Handschrift abgedruckt (II, p. 5 sqq.; vgl. I, p. 253). In dieser Handschrift trägt das Werk den Titel (der offenbar von einem Schreiber herrührt): Ὁμιλία Ἱππολύτου εἰς τὴν αἵρεσιν Νοητοῦ τινός. Und die lateinische Uebersetzung des Turrianus ist betitelt: *„Homilia de Deo trino et uno et de mysterio incarnationis contra haeresin Noëti."* Beides sind unverkennbar spätere Bezeichnungen. Aber das Buch ist eine Homilie oder eine Predigt, sei sie nun wirklich gehalten oder nur in dieser Form geschrieben worden. Die Vermuthung des Fabricius, dass es ein Theil des Werkes über die Häresien sei, erweist sich nunmehr als falsch. Aber ich hoffe, zu zeigen, dass das in dieser Abhandlung enthaltene Glaubensbekenntniss dem, mit welchem unser Werk schliesst, so ähnlich ist, dass die Nebeneinanderstellung beider schon an sich die Einheit des Verfassers beweisen würde. Ich gebe diese Zusammenstellung ohne jeden Commentar. Ihre Uebereinstimmung beschränkt

sich natürlich auf das, was ich den ersten und zweiten Artikel von Hippolyt's Glaubensbekenntniss genannt habe; denn die Abhandlung gegen Noëtus bezog sich hauptsächlich auf den Punkt von der Fleischwerdung (den zweiten Artikel), und wir dürfen nicht vergessen, dass der Schluss des Buches „Ueber alle Häresien" wesentlich bestimmt ist, die Menschen zur Frömmigkeit und Gottähnlichkeit zu ermahnen.

Die Entwickelung dieser zwei Artikel umfasst die Hälfte der Homilie (Cap. 9 zu Ende). Es ist unmöglich, in dem Prediger denselben Verfasser zu verkennen, der unser Buch schrieb. Natürlich ist der Stil rednerischer, die Auseinandersetzung breiter und das Ganze ist auf Einen Punkt gerichtet, die Noëtische Häresie, während der Verfasser unsers Werkes seine Gedanken über den Gegenstand in möglichst wenige Worte zusammenzudrängen und seine ganze Kraft darauf zu wenden hatte, die Menschen zu ermuthigen, dass sie die ihnen in Christus angebotene göttliche Weisheit und Liebe annähmen und Gott ähnlich würden, wie es Jesus gewesen.

Irre ich mich nicht, so findet sich sogar in einer Stelle unserer Homilie eine entschiedene Anspielung auf die Ungerechtigkeit des Zephyrinus und Callistus, ihn öffentlich einen Ditheisten zu nennen. Wo er von dem Verhältniss des Logos zum Vater handelt, dem ersten Verse des Johannes gemäss, sagt der Verfasser (Cap. 14): „Wenn denn das Wort bei Gott ist und selber Gott ist, so sprichst du ja (könnten Manche sagen) von zwei Göttern?" Ich aber spreche nicht von zwei Göttern, sondern nur von Einem; nur nehme ich zwei Personen (πρόσωπα) an, und als Drittes die οἰκονομία (die göttliche Wirksamkeit bei der Fleischwerdung), die Gnade des heiligen Geistes.

Ich will nur noch hinzufügen, dass sogleich die Einleitung zu beiden Glaubensbekenntnissen überraschend ähnlich ist:

„Gegen alle Häresien." Anfang des zehnten Buches.	Gegen Noëtus. I, 8.
Τὸν λαβύρινθον τῶν αἱρέσεων οὐ βίᾳ διαῤῥήξαντες, ἀλλὰ μόνῳ ἐλέγχῳ, ἀληθείας δυνάμει, διαλύσαντες, πρόσιμεν ἐπὶ τὴν τῆς	Ἐπειδὴ οὖν ἤδη καὶ ὁ Νοητὸς ἀνατέτραπται, ἔλθωμεν

ἀληθείας ἀπόδειξιν· τότε γὰρ τῆς πλάνης ἔντεχνα σοφίσματα ἀσύστατα φανερωθήσεται, ἐπεὶ ὁ τῆς ἀληθείας ὅρος ἐπιδειχθῇ, etc.

ἐπὶ τὴν τῆς ἀληθείας ἀπόδειξιν, ἵνα συστήσωμεν τὴν ἀλήθειαν.

Ich will nun den Text geben, indem ich auslasse, was nicht wesentlich ist, und nur vorausschicke, dass meiner Meinung nach nicht mehr als Eine Einschaltung sich im Texte der Abhandlung gegen Noët findet. Ich meine die Stelle Cap. 14, wo die Einführung des heiligen Geistes nicht nur den ganzen Ideenzusammenhang stört, sondern auch Hippolyt mit sich selbst in Widerspruch bringt, indem er danach den heiligen Geist die dritte Person (πρόσωπον) nennt. Ich habe deshalb diese Worte als untergeschoben bezeichnet, indem ich sie zwischen Sternchen gesetzt.

X. 32. Θεὸς εἷς ὁ πρῶτος καὶ μόνος καὶ ἁπάντων ποιητὴς καὶ κύριος, σύγχρονον ἔσχεν οὐδὲν, οὐ χάος ἄπειρον, οὐχ ὕδωρ ἀμέτρητον ἢ γῆν στεῤῥὰν, οὐκ ἀέρα πύκνον, οὐ πῦρ θερμὸν, οὐ πνεῦμα λεπτὸν, οὐκ οὐρανοῦ μεγάλου κυανέαν μορφήν· ἀλλ' ἦν εἷς μόνος ἑαυτῷ, ὃς θελήσας ἐποίησε τὰ ὄντα, οὐκ ὄντα πρότερον, πλὴν ὅτε ἠθέλησε ποιεῖν, ὡς ἔμπειρος ὢν τῶν ἐσομένων. . . .

33. Οὗτος οὖν μόνος καὶ κατὰ πάντων Θεὸς, Λόγον πρῶτον ἐννοηθεὶς ἀπογεννᾷ, οὐ λόγον, ὡς φωνὴν, ἀλλ' ἐνδιάθετον τοῦ παντὸς λογισμόν. Τοῦτον μόνον ἐξ ὄντων ἐγέννα· τὸ γὰρ ὂν αὐτὸς ὁ Πατὴρ ἦν, ἐξ οὗ τὸ γεννηθῆναι αἴτιον τοῖς γινομένοις. Λόγος ἦν ἐν αὐτῷ φέρων τὸ θέλειν τοῦ γεγεννηκότος, οὐκ ἄπειρος τῆς τοῦ Πατρὸς ἐννοίας· ἅμα γὰρ τῷ ἐκ τοῦ γεννήσαντος προελθεῖν,

(c. 9.) Εἷς Θεὸς, ὃν οὐκ ἄλλοθεν ἐπιγινώσκομεν, ἀδελφοί, ἢ (ἐκ) τῶν ἁγίων γραφῶν

(c. 10.) Θεὸς μόνος ὑπάρχων καὶ μηδὲν ἔχων ἑαυτῷ σύγχρονον, ἐβουλήθη κόσμον κτίσει. Ὁ κόσμον ἐννοηθεὶς, θελήσας τε καὶ φθεγξάμενος ἐποίησεν, ᾧ παραυτίκα παρέστη τὸ γενόμενον ὡς ἠθέλησεν. αὐταρκὲς οὖν ἡμῖν ἐστι μόνον εἰδέναι ὅτι σύγχρονον Θεοῦ οὐδὲν πλὴν αὐτὸς ἦν, αὐτὸς καὶ μόνος ὢν πολὺς ἦν, οὔτε γὰρ ἄλογος οὔτε ἄσοφος, οὔτε ἀδύνατος, οὔτε ἀβούλευτος ἦν, πάντα καὶ ἦν ἐν

πρωτότοκος τούτου γενόμενος φωνὴ (l. φωνὴν)[1], ἔχει ἐν ἑαυτῷ τὰς ἐν τῷ πατρικῷ ἐννοηθείσας ἰδέας, ὅθεν κελεύοντος Πατρὸς γίνεσθαι κόσμον τὸ κατὰ ἓν Λόγος ἀπετελεῖτο ἀρέσκων Θεῷ.

Ὅσα ἠθέλησεν, ἐποίει ὁ Θεός.

Τούτου ὁ Λόγος μόνος ἐξ αὐτοῦ· διὸ καὶ Θεὸς, οὐσία ὑπάρχων Θεοῦ. Ὁ δὲ κόσμος ἐξ οὐδενός· διὸ οὐ Θεός· οὗτος ἐπιδέχεται καὶ λύσιν, ὅτε βούλεται ὁ κτίσας

αὐτῷ, αὐτὸς καὶ ἦν τὸ πᾶν. ὅτε ἠθέλησεν, καθὼς ἠθέλησεν, ἔδειξε τὸν Λόγον αὐτοῦ καιροῖς ὡρισμένοις παρ' αὐτῷ, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν.

Ὅτε μὲν θέλει, ποιεῖ, ὅτε δὲ ἐνθυμεῖται τελεῖ, ὅτε δὲ φθέγγεται δεικνύει, ὅτε πλάσσει σοφίζεται. πάντα γὰρ τὰ γενόμενα διὰ λόγου καὶ σοφίας τεχνάζεται, λόγῳ μὲν κτίζων, σοφίᾳ δὲ κοσμῶν. Ἐποίησεν οὖν, ὡς ἠθέλησεν, Θεὸς γὰρ ἦν . . .

Τῶν δὲ γινομένων ἀρχηγὸν καὶ σύμβουλον καὶ ἐργάτην ἐγέννα Λόγον, ὃν Λόγον ἔχων ἐν ἑαυτῷ ἀόρατόν τε ὄντα τῷ κτιζομένῳ κόσμῳ ὁρατὸν ποιεῖ, προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος, καὶ φῶς ἐκ φωτὸς γεννῶν, προῆκεν τῇ κτίσει Κύριον, τὸν ἴδιον νοῦν, αὐτῷ μόνῳ πρότερον ὁρατὸν ὑπάρχοντα, τῷ δὲ γινομένῳ κόσμῳ ἀόρατον ὄντα, ὁρατὸν ποιεῖ, ὅπως διὰ τοῦ φανῆναι ἰδὼν ὁ κόσμος σωθῆναι δυνηθῇ· (11.) καὶ οὕτως παρίστατο αὐτῷ ἕτερος. Ἕτερον δὲ λέγων οὐ δύο Θεοὺς λέγω, ἀλλ' ὡς φῶς ἐκ φωτὸς, ἢ ὡς ὕδωρ ἐκ πηγῆς, ἢ ὡς ἀκτῖνα ἀπὸ ἡλίου. Δύναμις γὰρ μία ἡ ἐκ τοῦ παντὸς, τὸ δὲ πᾶν Πατὴρ, ἐξ οὗ δύναμις Λόγος. οὗτος δὲ Νοῦς, ὃς προβὰς ἐν κόσμῳ ἐδείκνυτο

[1] Ich habe die Stelle so geändert, denn φωνή und πρωτότοκος gehören unverkennbar zu einander, wie sich aus der entsprechenden Stelle in dem Buche gegen Noëtus (Cap. X) προτέραν φωνὴν φθεγγόμενος sehen lässt, und aus einer andern Stelle in unserer Abhandlung selbst (X, 33, p. 336): ὁ Λόγος ὁ Θεοῦ ὁ πρωτόγονος πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωσφόρου φωσφόρος φωνή.

Νόμος ὡρίσθη διὰ δικαίων ἀνδρῶν ἐπάνωθεν. Ἔγγιον ἡμῶν διὰ τοῦ προειρημένου Μωϋσέως, ἀνδρὸς εὐλαβοῦς καὶ θεοφιλοῦς, νόμος ὡρίζετο πλήρης σεμνότητος καὶ δικαιοσύνης. Τὰ δὴ πάντα διοικεῖ ὁ Λόγος ὁ Θεοῦ, ὁ πρωτόγονος Πατρὸς παῖς, ἡ πρὸ ἑωςφόρου φωςφόρος φωνή. Ἔπειτα δίκαιοι ἄνδρες γεγένηνται, φίλοι Θεοῦ· οὗτοι προφῆται κέκληνται διὰ τὸ προφαίνειν τὰ μέλλοντα. . . .

παῖς Θεοῦ. Πάντα τοίνυν δι' αὐτοῦ, αὐτὸς δὲ μόνος ἐκ Πατρός. Οὗτος δὲ ἔδωκεν νόμον καὶ προφήτας, καὶ δοὺς διὰ πνεύματος ἁγίου ἠνάγκασεν τούτους φθέγξασθαι, ὅπως τῆς πατρῴας δυνάμεως τὴν ἀποπνοίαν λαβόντες τὴν βουλὴν καὶ τὸ θέλημα τοῦ Πατρὸς καταγγείλωσιν.

(12.) Ἐν τούτοις τοίνυν πολιτευόμενος ὁ Λόγος ἐφθέγγετο περὶ ἑαυτοῦ, ἤδη γὰρ αὐτὸς ἑαυτοῦ κήρυξ ἐγένετο, δεικνύων μέλλοντα Λόγον φαίνεσθαι ἐν ἀνθρώποις

(14.) Εἰ δὲ οὖν ὁ Λόγος πρὸς τὸν Θεὸν, Θεὸς ὤν, τί οὖν (φήσειεν ἄν τις) δύο λέγεις Θεοὺς (l. οὖν φήσειεν ἄν τις δύο λέγειν Θεούς); δύο μὲν οὐκ ἐρῶ Θεοὺς ἀλλ' ἢ ἕνα, πρόσωπα δὲ δύο, οἰκονομίαν δὲ τρίτην, τὴν χάριν τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Πατὴρ μὲν γὰρ εἷς, πρόσωπα δὲ δύο, ὅτι καὶ ὁ Υἱός· * τὸ δὲ τρίτον τὸ ἅγιον Πνεῦμα. * Πατὴρ ἐντέλλεται, Λόγος ἀποτελεῖ, Υἱὸς δὲ δείκνυται, δι' οὗ Πατὴρ πιστεύεται. Οἰκονομίας συμφωνία συνάγεται εἰς ἕνα Θεὸν, εἷς γάρ ἐστιν ὁ Θεός. Ὁ γὰρ κελεύων Πατὴρ, ὁ δὲ ὑπακούων Υἱὸς, τὸ δὲ συνετίζον ἅγιον Πνεῦμα. Ὁ ὢν Πατὴρ ἐπὶ πάντων, ὁ δὲ Υἱὸς διὰ πάντων, τὸ δὲ ἅγιον Πνεῦμα ἐν πᾶσιν. Ἄλλως τε ἕνα Θεὸν νομίσαι μὴ δυνάμεθα, ἐὰν μὴ ὄντως Πατρὶ καὶ Υἱῷ καὶ ἁγίῳ Πνεύματι πιστεύσωμεν. Ἰουδαῖοι μὲν γὰρ ἐδόξασαν Πατέρα, ἀλλ' οὐκ ηὐχαρίστησαν, Υἱὸν γὰρ οὐκ ἐπέγνωσαν. Μαθηταὶ ἐπέγνωσαν

Ὁ δὲ Λόγος ἐφθέγγετο, δι' αὐτῶν τῶν λόγων (l. λέγων δι' αὐτῶν) ἐπιστρέφων τὸν ἄνθρωπον ἐκ παρακοῆς, οὐ βίᾳ ἀνάγκης δουλαγωγῶν, ἀλλ' ἐπ' ἐλευθερίᾳ ἑκουσίῳ, προαιρέσει καλῶν. Τοῦτον τὸν Λόγον ἐν ὑστέροις [καιροῖς] ἀπέστελλεν ὁ Πατὴρ οὐκέτι διὰ προφήτου λαλεῖν, οὐ σκοτεινῶς κηρυσσόμενον ὑπονοεῖσθαι θέλων, ἀλλ' αὐτοψεὶ φανερωθῆναι· τοῦτον τὸν Λόγον [ἀπέστελλεν] (l. τοῦτον λέγων), ἵνα κόσμος ὁρῶν δυσωπηθῇ οὐκ ἐντελλόμενον διὰ προσώπου προφητῶν, οὐδὲ δι' ἀγγέλου φοβοῦντα ψυχήν, ἀλλ' αὐτὸν παρόντα τὸν λελαληκότα.

Τοῦτον ἔγνωμεν ἐκ παρθένου σῶμα ἀνειληφότα καὶ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον διὰ καινῆς πλάσεως πεφορηκότα, ἐν βίῳ διὰ πάσης ἡλικίας ἐληλυθότα, ἵνα πάσῃ ἡλικίᾳ αὐτὸς νόμος γενηθῇ καὶ σκοπὸν τὸν ἴδιον ἄνθρωπον πᾶσιν ἀνθρώποις ἐπιδείξῃ παρὼν [1]), καὶ

Υἱὸν, ἀλλ' οὐκ ἐν Πνεύματι ἁγίῳ, δι' ὃ καὶ ἠρνήσαντο.

Danach führt er verschiedene Stellen an, unter andern Joh. XVI, 28.

Λέγει γὰρ οὕτως· Ἐγὼ ἐκ τοῦ Πατρὸς ἐξῆλθον, καὶ ἥκω. Τί δέ ἐστιν τὸ ἐξῆλθον ἐκ τοῦ Πατρὸς, ἀλλ' ἢ ὁ Λόγος; Τί δὲ τὸ ἐξ αὐτοῦ γεννηθὲν, ἀλλ' ἢ Πνεῦμα, τουτέστιν ὁ Λόγος;

(17.) Πιστεύσωμεν οὖν, μακάριοι ἀδελφοὶ, κατὰ τὴν παράδοσιν τῶν Ἀποστόλων, ὅτι Θεὸς λόγος ἀπ' οὐρανῶν κατῆλθεν εἰς τὴν ἁγίαν παρθένον Μαρίαν, ἵνα σαρκωθεὶς ἐξ αὐτῆς, λαβὼν δὲ καὶ ψυχὴν τὴν ἀνθρωπίνην, λογικὴν δὲ λέγω, γεγονὼς πάντα, ὅσα ἐστὶν, ἄνθρωπος, ἐκτὸς ἁμαρτίας, σώσῃ τὸν πεπτωκότα, καὶ ἀφθαρσίαν ἀνθρώποις παράσχῃ τοῖς πιστεύουσιν εἰς τὸ ὄνομα αὐτοῦ. Ἐν πᾶσιν οὖν ἀποδέδεικται ἡμῖν τῆς ἀληθείας λόγος, ὅτι εἷς ἐστὶν ὁ Πατὴρ, οὗ πάρεστι Λόγος, δι' οὗ τὰ πάντα ἐποίησεν. ὃν ὑστέροις καιροῖς, καθὼς εἴπαμεν ἀνωτέρω, ἀπέστειλεν ὁ Πατὴρ πρὸς σωτηρίαν ἀνθρώπων. Οὗτος διὰ νόμου καὶ προφητῶν ἐκηρύχθη παρεσόμενος εἰς τὸν κόσμον. Οὗτος προελθὼν εἰς κόσμον Θεὸς ἐν σώματι ἐφανερώθη, ἄνθρωπος τέλειος προελθών· οὐ γὰρ κατὰ

[1]) Unser Verfasser hat in diesen Worten die schöne Stelle bei Irenaeus II, 39 (ed. Potter, p. 161) nachgeahmt: „Ideo per omnem venit aetatem, et infantibus infans factus, sanctificans infantes: in parvulis parvulus, sanctificans hanc ipsam habentes aetatem, simul et exemplum illis

δι' αὐτοῦ ἐλέγξῃ, ὅτι μηδὲν ἐποίησεν ὁ Θεὸς πονηρόν

Ἵνα δὲ μὴ ἕτερος παρ' ἡμᾶς νομισθῇ, καὶ κάματον ὑπέμεινε, καὶ πεινῆν ἠθέλησε, καὶ διψῆν οὐκ ἠρνήσατο, καὶ ὕπνῳ ἠρέμησε, καὶ πάθει οὐκ ἀντεῖπε, καὶ θανάτῳ ὑπήκουσε, καὶ ἀνάστασιν ἐφανέρωσεν, ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τούτοις τὸν ἴδιον ἄνθρωπον, ἵνα σὺ πάσχων μὴ ἀθυμῇς, ἀλλ' ἄνθρωπον σεαυτὸν ὁμολογῶν, προςδοκᾷς (l. προςδοκῶν) καὶ σύ, ὃ τούτῳ πατὴρ παρέσχεν (l. τούτῳ παρέσχες).

φαντασίαν ἢ τροπὴν, ἀλλ' ἀληθῶς γενόμενος ἄνθρωπος.

(18.) Οὕτως οὖν καὶ τὰ ἀνθρώπινα ἑαυτοῦ οὐκ ἀπαναίνεται ἐνδεικνύμενος Θεὸς ὤν, ὅτε πεινᾷ καὶ κοπιᾷ, καὶ καμνὼν διψᾷ, καὶ δειλιῶν φεύγει, καὶ προςευχόμενος λυπεῖται, καὶ ἐπὶ προςκεφάλαιον καθεύδει ὁ ἄϋπνον ἔχων τὴν φύσιν ὡς Θεὸς, καὶ ποτηρίου πάθος παραιτεῖται ὁ διὰ τοῦτο παραγεγονὼς ἐν κόσμῳ, καὶ ἀγωνιῶν ἱδροῖ, καὶ ὑπ' ἀγγέλου ἐνδυναμοῦται ὁ ἐνδυναμῶν τοὺς εἰς αὐτὸν πιστεύοντας καὶ θανάτου καταφρονεῖν ἔργῳ διδάξας· καὶ ὑπὸ Ἰούδα παραδίδοται ὁ γινώσκων τὸν Ἰούδαν, τίς ἐστιν· καὶ ἀτιμάζεται ὑπὸ Καιάφα, ὁ πρότερον ὑπ' αὐτοῦ ἱερατευόμενος ὡς Θεός· καὶ ὑπὸ Ἡρώδου ἐξουθενεῖται ὁ μέλλων κρίναι πᾶσαν τὴν γῆν, καὶ μαστίζεται ὑπὸ Πιλάτου ὁ τὰς ἀσθενείας ἡμῶν ἀναδεξάμενος· καὶ ὑπὸ στρατιωτῶν παίζεται, ᾧ παρεστήκουσι χίλιαι χιλιάδες καὶ μυρίαι μυριάδες ἀγγέλων καὶ ἀρχαγγέλων· καὶ ὑπὸ Ἰουδαίων ξύλῳ προςπήγνυται, ὁ πήξας ὡς καμάραν τὸν οὐρανόν· καὶ πρὸς Πατέρα βοῶν παρατίθεται το πνεῦμα ὁ ἀχώριστος τοῦ Πατρός·

pietatis effectus, et justitiae et subjectionis: in juvenibus juvenis, exemplum juvenibus fiens, et sanctificans Domino. Sic et senior in senioribus, ut sit perfectus magister in omnibus, non solum secundum expositionem veritatis, sed et secundum aetatem, sanctificans simul et seniores, exemplum ipsis quoque fiens.“ Aber Hippolyt hat sich von dem übereilten Schluss freigehalten, zu dem Irenaeus kommt, dass Jesus bis zu seinem fünfzigsten Jahre gelebt haben müsse.

καὶ κλίνων κεφαλὴν ἐκπνεῖ ὁ εἴπας, ἐξουσίαν ἔχω θεῖναι τὴν ψυχήν μου, καὶ ἐξουσίαν ἔχω πάλιν λαβεῖν αὐτήν. Ὅτι δὲ οὐκ ἐκυριεύετο ὑπὸ θανάτου, ὡς ζωή, εἶπεν· Ἐγὼ ἀπ' ἐμαυτοῦ τίθημι αὐτήν· καὶ πλευρὰν λόγχῃ νύσσεται, ὁ τὴν ζωὴν πᾶσιν χαριζόμενος· καὶ σίνδονι ἑλισσόμενος ἐν μνημείῳ τίθεται ὁ τοὺς νεκροὺς ἐγείρων· καὶ τριήμερος ὑπὸ Πατρὸς ἀνίσταται, αὐτὸς ὢν ἡ ἀνάστασις καὶ ἡ ζωή.

Diese letzte Gegenüberstellung des Beweises für die menschliche und göttliche Natur im Leben Christi war offenbar ein Lieblingsgedanke des Hippolyt; denn wir werden ihn noch in einer dritten unzweifelhaft echten Schrift von ihm wiederfinden.

Fassen wir nun das Ganze zusammen, so behaupte ich, dass nur ein und derselbe Schriftsteller in zwei Schriften von verschiedenem Charakter und Zwecke sich so ähnlich ausdrücken konnte, dass er durchweg in Plan und Ausführung dieselbe Gedankenreihe festhielt. Dies wird noch ersichtlicher werden, wenn wir die Art betrachten, wie Origenes denselben Gegenstand behandelt hat. Der einzige Schriftsteller, der mit der Ansicht des Hippolyt über das Verhältniss des Logos zum Sohne und beider zum Vater und Geist übereinstimmt, ist Tertullian; aber Niemand wird unser Werk oder das gegen den Noët ihm zuschreiben. Was den Landsmann und Zeitgenossen des Hippolyt, den Presbyter Cajus, betrifft, so haben wir keine Gewähr, um ihm eine beider Schriften, oder irgend eine dogmatische oder speculative Schrift überhaupt, zuzuschreiben. Die Bruchstücke, die uns von ihm aufbewahrt sind, zeigen einen mehr auf philologische und geschichtliche Kritik gerichteten Geist; von polemischen Schriften kennen wir nur eine, die er verfasst hat, die gegen die Montanisten. Da Hippolyt und Cajus beide Schüler des Irenaeus und beide Glieder der römischen Kirche waren, so lässt sich wohl annehmen, dass ihre theologischen Systeme sich ziemlich ähnlich gewesen sein werden; doch ihre Bestrebungen und die Gesichtspunkte, von denen sie ausgingen, waren offenbar sehr verschieden.

Origenes und Hippolyt andererseits haben als dogmatische Schriftsteller Manches mit einander gemein. Beide haben eine entschiedene Neigung zur Speculation, beide forschten tief in der Schrift, und beide hatten einen phantastischen Anstrich sowohl in ihrer Speculation als bei der Auslegung. Dem gegenüber aber muss ich bemerken, dass es nicht zwei Schriftsteller oder Systeme zu jener Zeit in der katholischen Kirche gab, die sich schärfer von einander unterschieden hätten. Doch muss ich mich hier enthalten, weiter auf diesen Punkt einzugehen, da ich darauf geeigneten Orts kommen werde, wenn wir unsere flüchtige kritische Uebersicht über die erhaltenen Schriften und Bruchstücke des Hippolyt beendigt haben.

Wer da wünscht, die philosophischen Anschauungen in der Homilie gegen Noëtus vollständig und klar erörtert zu sehen, den möchte ich auf Dorner's Artikel über die Noëtianische Häresie in seiner „Geschichte der Lehre von der Person Christi“ (I, 532—536) verweisen. Dorner ist der Einzige unter den Männern unserer kritischen Schule, der dem Hippolyt überhaupt und insbesondere dieser Homilie, so wie dem Buche, von dem wir demnächst zu sprechen haben werden, hat Gerechtigkeit widerfahren lassen. Und der grösste Triumph der Dorner'schen Kritik über die Noëtianische Häresie und unsere Homilie scheint es mir zu sein, dass sie die deutlichere und wissenschaftlichere Darstellung des Hippolytischen Lehrsystems, die jetzt in unserem Werke zu Tage gekommen ist, schon vorweggenommen hat. Nichts Wesentliches ist aus demselben dem Bilde hinzuzufügen, das er nach seinen unvollständigen Materialien entworfen hat.

Was das Zeitverhältniss beider Schriften zu einander betrifft, so bin ich der Meinung, dass unser Buch entschieden sowohl ein späteres, als gediegeneres Werk ist. Der Gegenstand der Abhandlung ist Noëtus selbst, worunter mindestens die früheste Form des Noëtianismus zu verstehen ist. Das Buch gegen die Häresien behandelt den letzten Zeitabschnitt des Noëtianismus unter Callistus, als Haupt der Schule. Das Umgekehrte, glaube ich, gilt in Betreff des folgenden polemischen Werkes.

IV. Κατὰ Βήρωνος καὶ ἡλικιωτῶν τινῶν [1]) αἱρετικῶν περὶ ϑεολογίας (καὶ σαρκώσεως) [Fabric. I, 225].

Gegen Vero und einige gleichzeitige Häretiker in Betreff der Theologie (der Lehre von der göttlichen Natur) [und der Menschwerdung].

Der ursprüngliche Titel scheint mir gewesen zu sein: Λόγος ϑεολογίας oder περὶ ϑεολογίας, denn so wird es im lateranischen Concil von 649 (*Consultatio V.*, s. Fabric. II, 45) citirt.

Das äussere Zeugniss für die Echtheit der acht uns aufbewahrten Auszüge ist ein sehr wichtiges, nämlich das des römischen Presbyters Anastasius, eines sehr gelehrten Mannes, der selbst dem lateranischen Concil 649 beiwohnte. Und ich kann unbedenklich hinzufügen: das Zeugniss aus inneren Gründen ist diesem völlig gleich [2]).

Da Sand Zweifel an der Echtheit ausgesprochen hatte, vertheidigte es Bull mit gewohnter Gelehrsamkeit, so auch C. A. Salig [3]). In neuerer Zeit hat Haenell [4]) die Echtheit dieser Auszüge des Athanasius nicht ohne Scharfsinn angegriffen; aber Dorner's Widerlegung [5]) ist so vollständig und der Stil in den philosophischen Stellen entspricht so völlig dem, den wir in dem neuentdeckten Werke finden, dass es unnöthig scheint, ein Wort darüber zu verlieren. In Beziehung auf Dorner's grosses Werk

[1]) M. S.: καὶ Ἡλικὸς τῶν αἱρ. Cod. Colbert.: καὶ Ἡλικιῶνος τῶν αἱρ. Fabricius: καὶ ἡλικιωτῶν αἱρ. Die Stelle p. 225: Βήρων γάρ τις ἔναγχος μεϑ' ἑτέρων τινῶν, τὴν Βαλεντίνου φαντασίαν ἀφέντες χείρονι κακῷ κατεπάρησαν λέγοντες . . ., bestätigt entschieden die Berichtigung. Comp. Bibl. Pat. Max. III, 261 etc. Dies Werk begann mit einer Anspielung auf den liturgischen Hymnus der Cherubim: Ἅγιος, ἅγιος, ἅγιος κύριος Σαβαὼϑ ἀσιγήτῳ φωνῇ βοῶντα Σεραφὶμ (t. τὰ Σερ.) τὸν Θεὸν δοξάζουσι.

[2]) Das einzige theologische Wort, für das ich nicht einstehen will, ist der der Jungfrau Maria gegebene Titel (Fr. VIII. Fabr. I, 230): ἐκ τῆς παναγίας ἀειπαρϑένου Μαρίας, aus dem einfachen Grunde, weil ich ihn in keiner andern Stelle des Hippolyt, noch bei sonst irgend einem gleichzeitigen Schriftsteller finde; aber solche Einschiebung „des vollständigen Titels" durch den Abschreiber beweist nichts gegen die Echtheit des Werkes.

[3]) De Eutychianismo ante Eutych. 1723.

[4]) De Hippolyto Episcopo 1828.

[5]) S. 536—548.

muss ich bemerken, dass, wiewohl es sein individuelles Verdienst ist, Hippolyt der Vernachlässigung entzogen zu haben, in welche in Folge der über seine Person verbreiteten Zweifel seine Schriften gefallen waren, die Methode seines bewundernswürdigen Werkes doch rein als ein charakteristisches Muster der deutschen Schule zu betrachten ist. Ich meine zunächst seine historische Methode, jede Stelle in Bezug auf den ganzen Ideenzusammenhang des Verfassers und jeden Schriftsteller als einen Theil seines Zeitalters aufzufassen, der also aus der Sprache und den Ideen seiner Zeit zu verstehen ist. Dorner's Buch muss auch in dem speculativen Geiste, der es von ähnlichen Forschungen des 17. und 18. Jahrhunderts unterscheidet, als ein Beispiel der deutschen Methode betrachtet werden. Ohne im Bereich der Speculation zu Hause und mit der Methode der speculativen Philosophie vertraut zu sein, kann Niemand die metaphysischen Streitigkeiten jener Zeit verstehen oder den Schriftstellern der ersten drei Jahrhunderte Gerechtigkeit widerfahren lassen. Ja Niemand kann die drei ersten Verse des Johanneischen Evangeliums verstehen, ohne in dem Gedankenkreise zu Hause zu sein, auf welchen sich die Fragen über den Logos beziehen. Ich hoffe, ich darf es ohne Missachtung für den wahrhaft gelehrten und scharfsinnigen Theologen Bischof B u l l aussprechen: sicherlich aber war er weder ein speculativer Philosoph, noch ist seine Methode wahrhaft geschichtlich zu nennen. Oft stellte er auch Behauptungen auf, die jedes Grundes entbehren; so zum Beispiel, dass Hippolyt Schüler des Clemens von Alexandria war. Bull versichert, alle alte Schriftsteller sagten das, während Niemand es sagt. B o s s u e t hat ihn für sein Buch gepriesen und ihm seinen Dank dafür ausgesprochen; ich denke, das hätte er nicht gethan, hätte Bischof Bull eine wahrhaft philosophische und historische Methode befolgt. Indem ich daher durchaus auf Dorner's Darstellung des Sachverhalts und aller tieferen Beziehungen der Streitfrage verweise, wünsche ich Ihre Aufmerksamkeit nur auf eine merkwürdige Stelle in dem abgerissenen Bruchstück der Abhandlung gegen Vero in den „Acten des lateranischen Concils“ zu lenken. Es heisst dort: „Gott hat die Macht, zu wollen, nicht aber, nicht zu wollen; denn das ist nur mit Willkür und Wandelbarkeit vereinbar. Es ist Gottes ewiger Wille, der da, was ist, ins Dasein ruft, und derselbige Wille erhält auch, was ins Dasein gerufen

ward"[1]). Dies ist nichts Anderes, als die auf die Lehre vom höchsten Wesen begründete Voraussetzung vom freien Willen, der wir im zweiten Artikel des Glaubensbekenntnisses unsers Verfassers begegnen.

Auch werden Sie eine unverkennbare innere Verwandtschaft zwischen der Polemik der Abhandlung gegen die Verwirrung (σύγχυσις) der Substanzen und der Beweisführung gegen den Quasi-Patripassianismus des Callistus bemerken.

Sicher scheint die besprochene Abhandlung die am meisten metaphysische Arbeit des Hippolyt gewesen zu sein, nach den Auszügen zu urtheilen; ich halte sie auch für eine seiner letzten. Die Ausdrücke, die er von Vero[2]) gebraucht, zeigen, dass er sein Zeitgenosse war; wahrscheinlich lebte er unter Alexander Severus, und seine Schule wurde dem Hippolyt erst bekannt, als er das Werk gegen die Häretiker geschrieben hatte. Denn über diese Häresie befindet sich in unserem Werke kein Wort; der beständigen Gewohnheit unsers Verfassers nach aber würde er mindestens auf diese Abhandlung verwiesen haben, wenn sie vorhanden gewesen wäre, als er das Gesammtwerk schrieb. Eben so wenig kann ich glauben, dass es einen Theil unseres grossen Werkes gebildet habe, als dies vollständig vorhanden war — es ist viel zu eingehend für den Plan unserer Schrift.

V. Πρὸς Ἰουδαίους oder: Ἀποδεικτικὴ πρὸς Ἰουδαίους.

Beweis (der christlichen Wahrheit) an die Juden.

(Fabric. II, p. 2—5. Cf. I, 218 sq.)

Unser Bruchstück des griechischen Textes dieses Werkes, das aus einer Vaticanischen Handschrift dem Fabricius von

[1]) Fabric. II, 45: Τὸ θέλειν ἔχει ὁ θεὸς, οὐ τὸ μὴ θέλειν. Τρεπτὸν γὰρ τοῦτο καὶ προαιρετόν. Ἀϊδίῳ γὰρ θελήματι θεοῦ ἕπεται τὰ γινόμενα, ᾧ καὶ γενόμενα μένει σωζόμενα.

[2]) *Beron* muss nach Analogie von *Balentinos* das lateinische *Vero* bezeichnen, das wir als einen Namen aus einer christlichen Inschrift kennen (Boldetti Osserv. II, 13 p. 487) „Aurelius Berun". Die Schreibart Βαλεντῖνος ist die der Handschriften, nicht Hippolyt's. So heissen in unserer eigenen Handschrift die Ebioniten an einer Stelle Ἐβιωνῖται, an einer andern Εὐιωναῖοι.

Montfaucon mitgetheilt worden, gibt uns ein Stück von einer förmlichen Abhandlung, wiewohl in der Form einer Homilie. Dies war wahrscheinlich das erste auf der Cathedra des Hippolyt erwähnte Werk, wie wir sogleich sehen werden. Der Verfasser führt (Cap. 11) das Buch der Weisheit (Σοφία) als ein prophetisches Werk des Salomo an, was eine Neuerung ist, da die alten Väter den Sprüchen den Namen „Weisheit“ gaben, und was beweist, dass er nicht die geringste Vorstellung von der Eigenthümlichkeit des Stils und der Ideen des Salomonischen Zeitalters hatte. Ich kann nicht viel mehr für seine Davidische Auslegung des 69. Psalms sagen, von dem Calvin eine sehr richtige Anschauung hatte[1], wenn er sagte, er stelle das Loos der Gerechten und Gläubigen dar.

Der ungenannte Verfasser der *„Acta Martyrum“* gibt im *Appendix III.* (p. 449—488) den Text einer alten lateinischen Uebersetzung von einem beträchtlichen Theile des uns im Griechischen aufbewahrten Bruchstücks. Er hatte es unter den dem Cyprian zugeschriebenen unechten Werken gefunden. Der Titel ist: *„Demonstratio adversus Judaeos“*. Es beginnt genau mit den ersten Worten unseres griechischen Bruchstücks, das aber nicht den Anfang der Rede gebildet haben kann, sondern wahrscheinlich der Anfang des Schlusses war. Der griechische Text bildet die zwei ersten Capitel dieses sehr merkwürdigen Bruchstücks. Was folgt (Cap. 3—7, p. 452b—458), ist weit bedeutender, als der im griechischen Text erhaltene Theil. Der Verfasser beruft sich darin nicht weiter auf die heiligen Aussprüche ihrer Propheten; er spricht zu ihren Herzen, er beruft sich auf den Geist in ihnen. „Das Auge der Vernunft,“ sagt er, „ist der Geist (das πνεῦμα); durch ihn werden die geistlichen Dinge gesehen; wenn Ihr also geistlich seid, so versteht Ihr die himmlischen Dinge. Denn Gleiches erkennt (versteht) Gleiches.“ Diese Worte können als der Grundgedanke des Ganzen betrachtet werden. Hieraus ergibt sich, dass wir nicht einen Angriff gegen die Juden in dieser Abhandlung besitzen, sondern eine Ansprache an sie, eine Berufung auf ihr Gewissen und ihre Erkenntniss. Der Charakter der Abhandlung ist der eines beredten Schriftstellers, der Plato studirt hatte und nicht nur tiefe christliche Einsicht

[1]) Hengstenberg's Psalmen, Ps. 69.

besass, sondern auch ein Herz, erfüllt von Christus und von Liebe zu seinen Brüdern.

VI. Πρὸς Ἕλληνας λόγος, oder: Πρὸς Πλάτωνα, oder: Περὶ τῆς τοῦ παντὸς αἰτίας (oder οὐσίας), oder: Περὶ τοῦ παντός.

Ansprache an die Hellenen, oder: An Plato, oder: Ueber die Ursache (oder Substanz) des All, oder: Ueber das All.

(Fabric. I, p. 220 sqq.)

Ueber Titel und Verfasserschaft dieser Abhandlung, die auch auf der Cathedra erwähnt ist, habe ich in meinem zweiten Briefe das Nöthige gesagt. Der merkwürdigste Theil des letzten uns aufbewahrten Bruchstücks ist mir die anschauliche Schilderung des Hades. Hippolyt hatte nicht mehr Gewähr oder Hülfsmittel, um dies als ein Stück Offenbarung oder göttliche Geschichte niederzuschreiben, als wir; von Hülfsmitteln mag er die Offenbarung des Petrus gebraucht haben. Offenbar aber beabsichtigt er in dieser rednerischen Schilderung mit dem berühmten Mythus zu wetteifern, den wir im Gorgias dem Socrates in den Mund gelegt sehen, über das Gericht und den Zustand der Seele nach dem Tode. Und ich glaube nicht, dass es jemals dem Hippolyt in die Gedanken gekommen ist, seiner Rhapsodie irgend welche Autorität zuzuschreiben. Im Fortgang der Zeiten aber gingen einige seiner Ausdrücke in die Liturgien beider Kirchen über und wurden dann von denjenigen canonisirt, die da Liturgien und Formulare canonisirt haben [1]).

Hippolyt liess sich dergleichen nicht träumen; an die Stelle der heidnischen Sagen setzte er eine christliche Sage,

[1]) Zum Beispiel die Stelle: Μία εἰς τοῦτο τὸ χωρίον κάθοδος, οὗ τῇ πύλῃ ἐφεστῶτα ἀρχάγγελον ἅμα στρατιᾷ ἐπιστεύκαμεν· ἣν πύλην διελθόντες οἱ καταγόμενοι ὑπὸ τῶν ἐπὶ τὰς ψυχὰς τεταγμένων ἀγγέλων οὐ μιᾷ ὁδῷ πορεύονται· ἀλλ' οἱ μὲν δίκαιοι εἰς δεξιὰ φωταγογούμενοι καὶ ὑπὸ τῶν ἐφεστώτων κατὰ τόπον ἀγγέλων ὑμνούμενοι ἄγονται εἰς χωρίον φωτεινόν. Dann folgt vom Schoosse Abraham's u. s. w. Vergleiche damit das liturgische Gebet in den Apostolischen Constitutionen VIII, 41: Ἀγγέλους εὐγενεῖς παράστησον αὐτῷ καὶ κατάταξον ἑαυτὸν ἐν τῷ κολπῷ τῶν πατριαρχῶν. Aehnliche Ausdrücke werden sehr früh in den Formularen der griechischen und abendländischen Kirchen gefunden. Wann werden wir einen kritischen *Codex liturgicus* bekommen?

die er auf einige sinnbildliche Ausdrücke in den Gleichnissen und der Offenbarung oder auf gewisse Ausdrücke in irgend einem apokryphischen Werke gründete und sich auch gelegentlich mit verständiger Auswahl ein schönes Wort bei Pindar oder Plato zu Nutze machte. Und warum sollte er das nicht? War es seine Schuld, dass spätere dunkle Zeiten solche harmlose Dichtung missverstanden?

Hieronymus erwähnt dies Werk unter dem Namen: „*Contra Gentes*“ (Ep. LXX. *ad Magnum*). Gallandi (in der Vorrede t. II, p. XLVII.) gibt ein von Fabricius übersehenes Bruchstück. Es ist von Philoponus (*De Mundi Creat.* III, 16) aufbewahrt worden. Merkwürdig ist es als ein neuer Beweis, welche Vorliebe Hippolyt für Naturphilosophie hatte [1]).

Wie dies Werk in der Abhandlung über die Häresien erwähnt ist, so nennt er in demselben (p. 222) frühere Lehrschriften, in denen er eingehender von der Person Christi gehandelt habe.

Die Lobpreisung am Schlusse ist einfach und apostolisch [2]).

VII. *Polemische Einzelschriften gegen Häretiker.*

In der Einleitung zu dem Artikel gegen Marcus verweist Hippolyt auf ein von ihm verfasstes Buch gegen die Magier [3]). Man könnte auf den ersten Blick meinen, die Aufdeckung der abscheulichen Taschenspielerstücke, die einige Häretiker im Morgenlande und selbst im Abendlande trieben, wäre in einem besondern Werke enthalten gewesen. Allein er spielt nur auf

1) „Τὸ οὖν, Γενηθέτω στερέωμα ἐν μέσῳ ὕδατος, οὐ μεταξὺ λέγει τοῦ κάτω ὕδατος τὴν τοῦ στερεώματος γενέσθαι φύσιν, ὡς Ἰώσηπος ὁ Ἑβραῖος ἐν τῷ περὶ τοῦ παντὸς αἰτίας συγγράμματι βούλεται· εἰς τρία, λέγων, διῃρῆσθαι τὸ ὕδωρ, καὶ τὸ μὲν τρίτον αὐτοῦ εἰς γένεσιν συμπαγῆναι τοῦ στερεώματος· τὸ δὲ τρίτον ἐναπομεῖναι κάτω· τὸ δὲ λοιπὸν τρίτον ἐν τοῖς νοτίοις εἰς ὕψος συνανακουφισθῆναι τῷ στερεώματι.“ Ἐν τοῖς νοτίοις bedeutet die regnichten südlichen Länder. Der Text hat: ἐν τοῖς νώτοις, was keinen Sinn gibt. Gallandi hütet sich natürlich, diesen Unsinn zu berühren. Er übersetzt: „Per rarefactionem una cum firmamento elevatum,“ statt: „in regionibus pluviosis in altitudinem firmamenti tollitur.“

2) „. . . ὅσα ὁ Θεὸς ἑτοίμασε τοῖς ἀγαπῶσιν αὐτόν· αὐτῷ ἡ δόξα καὶ τὸ κράτος εἰς τοὺς αἰῶνας τῶν αἰώνων. Ἀμήν.“

3) IV, p. 200. 50: „Τὰ δὲ δυνάμενα τοῦτο παρασχεῖν φάρμακα ἐν τῇ κατὰ μάγων βίβλῳ προείπομεν ἐκθέμενοι.“ 201. 66: „Καὶ τούτου (Μάρκου) τὴν τέχνην ὁμοίως ἐν τῇ προειρημένῃ βίβλῳ ἐξεθέμεθα.“ Wirklich lesen wir die Stelle auch IV, p. 66, 7. Vergl. 75, 49.

das vierte Buch unserer „Widerlegung“ an. Ich will hier nur bemerken, dass diese Betrügereien keine christliche Erfindung waren, sondern, ausser bei den Aegyptern, auch bei den Griechen im Gebrauch waren. Dies geht unter Anderm aus der merkwürdigen Abhandlung über die πνευματικά von Hero aus Alexandria hervor [1]), wie sie in diesem Jahre von Mr. Bennet Woodcroft, Professor der Maschinenkunst an dem *London University College* herausgegeben und treffend erläutert worden ist. Einige von den sehr fein ersonnenen mechanischen Kunststücken, die hier erklärt werden, beziehen sich auf Altäre und Tempel, und können schwerlich blos zum Privatvergnügen erfunden worden sein [2]).

Wir haben nun noch Titel von andern polemischen Schriften des Hippolyt gegen häretische Lehrer und Sekten, aber ohne Citate aus denselben, und sind daher nicht im Stande zu sagen, ob sie einen Theil des allgemeinen Werkes gegen die Häresien bildeten, das nun aufgefunden ist, oder selbständige Einzelabhandlungen oder Homilien waren. Jedenfalls beweisen sie, dass Hippolyt als der grosse Polemiker und Vertheidiger des katholischen Glaubens in der abendländischen Kirche seiner Zeit betrachtet ward. So wird (Fabr. I, p. 223) Ἱππόλυτος πρὸς Νικολαΐτας angeführt ohne jede Bezeichnung des Inhalts. Unser Artikel über diese Sekte ist dürftig genug, um es wahrscheinlich zu machen, dass der Verfasser einen vollständigeren über denselben Gegenstand schrieb; nur beruft er sich nicht darauf. Dies kann als ein Beweis mehr angesehen werden, dass der Artikel zu denen gehört, von denen wir nur einen Auszug besitzen. Nebenbei glaube ich, dass seine Einzelabhandlungen nur gegen solche Irrthümer gerichtet waren, die in seiner eignen Zeit im Schwange waren.

Daher mag er wohl eine solche Abhandlung gegen Marcion geschrieben haben. Hippolyt πρὸς Μαρκίωνα wird angeführt von Hieronymus und Nicephorus (Fabr. I, p. 222). Der letztere

[1]) The Pneumatics of Hero of Alexandria. Uebersetzt von J. G. Greenwood und herausgegeben von Bennet Woodcroft 1851. Er setzt Hero um 150 v. Chr. Auf keinen Fall kann er später sein, als etwa 100 Jahre vor unserer Zeitrechnung.

[2]) So f. I, 11. Libationen auf einem Altar, durch Feuer bewirkt; II, 21: ein Opfergefäss, welches nur schwimmt, wenn Geld hineingelegt wird; II, 17: Töne, beim Oeffnen einer Tempelthür hervorzubringen.

nennt es eine Streitschrift (ἀντιῤῥητικὸν πρὸς Μαρκίωνα). Da er die Schrift „Ueber Gott und den Ursprung des Bösen" nicht erwähnt, die auf der Cathedra angeführt ist, so mag das vielleicht dieselbe sein. Syncellus sagt: Hippolyt schrieb gegen Marcion und die andern Häretiker, was auch auf eine besondere Abhandlung zu deuten scheint.

In Hebed Jesu's Verzeichniss chaldäischer theologischer Werke (Fabr. I, p. 222) ist auch eine Abhandlung des Hippolyt gegen Cain erwähnt. Ich stimme der Vermuthung des Fabricius bei, dass dies eine Schrift gegen die Cainiten (Καϊανῶν) gewesen sein muss, die Hippolyt am Schlusse seines neunten Buches erwähnt [1].

B.

Dogmatische Schriften.

Unter dieser Ueberschrift stelle ich die theologischen Werke zusammen, die keine polemischen Titel haben oder, soweit unsere Bruchstücke reichen, keine Polemik enthalten.

I. Περὶ Ἀντιχρίστου.

Ueber den Antichrist.

Das Vorhandensein einer solchen Abhandlung des Hippolyt ist uns aus den alten Schriftstellern bekannt, die uns ein Verzeichniss seiner Werke geben, namentlich aus dem Hieronymus. Aber ein Werk in Form einer Homilie, das 1556 von einem pariser Canonicus Johannes Picus veröffentlicht ward, griechisch und lateinisch, erwies sich bald als eine der vielen untergeschobenen Schriften, die ihren Ursprung dem vierten und fünften Jahrhundert verdanken, und mit Ausnahme des Baronius wurde auch Niemand dadurch getäuscht [2]. Das echte Werk des Hippolyt wurde zuerst im Jahre 1661 herausgegeben von Marquard Gudius, einem jungen holsteinischen Theologen,

[1]) Καϊνῶν statt Καϊανῶν in der betreffenden Stelle ist einer der unzähligen Schreibfehler im MS.

[2]) Fabricius, Append. ad. I, 1, p. 2 sqq.

aus zwei französischen Handschriften. Combefisius fügte 1672 eine lateinische Uebersetzung hinzu (Fabr. I, p. 4 sqq.). Es ist an einen Freund und Bruder Theophilus gerichtet und trägt die Kennzeichen des Hippolytischen Stils an sich; doch verglichen mit seinen andern Schriften scheint es mehr jugendliche Scheu zu verrathen [1]). Doch bezieht er sich in dieser Abhandlung auf das, was er in andern Schriften über die Person Christi gesagt habe. Diese Schrift ist als Auslegung von keinem höheren Werthe, als irgend einer der nachfolgenden Versuche in der apokalyptischen Methode bis auf unsere Tage. Seine auf Daniel und die Offenbarung gebauten Berechnungen sind gerade so verkehrt wie die, die wir verurtheilt sind, in unsern Tagen gedruckt (und gepriesen und geglaubt) zu sehen. Er bringt heraus, dass der Antichrist 500 Jahre nach Christus aus dem Stamme Dan kommen und den jüdischen Tempel zu Jerusalem wieder erbauen werde. Er verweist auf einige apokryphische Werke neben den canonischen Schriften und vor Allem auf die Apokalypse, die er bei dieser Gelegenheit ausdrücklich für das Werk des Johannes erklärt. Allein bei allen diesen Mängeln sind einige lichtvolle Gedanken in der Schrift. Welches Verständniss spricht sich aus in seiner Auffassung des Weibes in der Offenbarung mit den 12 Sternen, die auf dem Monde steht (cap. 12, 1 sqq.), in Vergleich mit der Auslegung der mittelalterlichen Väter, die in ihr die Jungfrau Maria sehen! und welche tiefe Theologie, verglichen mit den Auslegern der alten protestantischen Schule! Hippolyt sagt (p. 30): „Das Weib ist die Kirche, die 12 Sterne sind die 12 Apostel, ihre Gründer, und das Kind, das sie gebiert, ist Christus, den sie beständig neugebiert.“

Merkwürdig ist es, dass der letztere Gedanke fast mit denselben Worten, nur schärfer, in dem Bruchstück aus-

[1]) Vergl. p. 4: Τοῦτο σοι ἐφόδιον ἐν τῷ νῦν βίῳ ἀκίνδυνον ἤτω mit demselben Ausdruck im Prooem. adv. Haer. p. 5: Πρόκειται τῷ μὲν λέγοντι τὸ ἀκίνδυνον ἐξειπεῖν, sowie mit adv. Haer. IX, p. 288, 82; ib.: Ὁ τοῦ θεοῦ παῖς statt υἱός von Christus, im zehnten Buche und sonst in den andern Schriften des Hippolyt. Der Ausdruck μὴ πλανῶ IX, p. 336, 18 kommt vor p. 5. Der Ausdruck: τὰ τοῦ λόγου μυστήρια und die Lobpreisung finden sich im letzten Bruchstück der *Epistola ad Diognetum*, das ich dem Hippolyt zugesprochen habe.

gesprochen ist, welches ich für den Schluss unseres Werkes halte [1]).

Man hat annehmen wollen, dass Hippolyt in seiner Erklärung der zehn Hörner des vierten Thieres bei Daniel auf eine grosse Erschütterung des Kaiserreiches in seiner Zeit anspiele; allein diese Meinung scheint mir ganz unbegründet. Alles, was ich in diesen Stellen als Merkmal für die Zeit, in der sie geschrieben worden, finden kann (§. 28, 29), ist das Bestehen eines sehr strengen, eisernen Soldaten-Regiments, und dies scheint auf die Zeit zu gehen, wo die Macht des Septimius Severus nach leidenschaftlichen Kämpfen und blutigen Schlachten befestigt war. Das Uebrige bezieht sich auf die Zukunft, auf das letzte Zeitalter der Welt, das er etwa dreihundert Jahre entfernt glaubte.

Da wir diese Abhandlung vollständig besitzen, so können wir zuverlässig behaupten, dass Hippolyt darin mit keinem Worte auf die Zeit gedeutet hat, in der er sie schrieb. Nur soviel lässt sich vermuthen, dass sie nach dem zehnten Jahre des Septimius Severus geschrieben sein muss. Dies war das Jahr, in dem zufolge der Auslegung des Judas die Welt untergehen sollte, und wir erfahren von Eusebius (H. E. VI, 7), dass die Weissagung des Judas grossen Schrecken unter den Christen verbreitete, indem sie von den Vorzeichen drohender Verfolgungen gewaltig aufgeregt wurden. Dieser Schrecken muss aber völlig gewichen sein, als Hippolyt schrieb; denn von Anfang bis zu Ende findet sich durchaus keine Anspielung darauf.

II. Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παράδοσις.

Die apostolische Ueberlieferung in Betreff der Geistesgaben (auf der Cathedra).

Ich hoffe an einem andern Orte zu erweisen, dass dies Buch nicht gänzlich verloren gegangen, sondern einiges in verdorbenen Auszügen erhalten ist: in einigen äthiopischen Canones

1) Ἐν γαστρὶ ἔχουσα κράζει.... ὅτι οὐ παύσεται ἡ ἐκκλησία γεννῶσα ἐκ καρδίας τὸν Λόγον, τὸν ἐν κόσμῳ ὑπ' ἀπίστων διωκόμενον.... Ἐπουράνιός ἐστι βασιλεὺς καὶ οὐκ ἐπίγειος ὁ δι' αὐτῆς ἀεὶ γεννώμενος. Die Worte in dem als Schluss der *Epistola ad Diognetum* gedruckten Bruchstück lauten: ὁ πάντοτε νέος ἐν ἁγίων καρδίαις γεννώμενος.

und in dem ältern Text eines Theils des achten Buches der apostolischen Constitutionen Die Nachricht des Hieronymus (Ep. 28 ad Lucin. Fabr. I, p. 259), dass Hippolyt über die Fragen geschrieben habe, ob der Christ am Sabbath fasten und jeden Tag communiciren müsse, bezieht sich auf diese Schrift von ihm.

III. Περὶ ϑεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως.

Von Gott und der Auferstehung des Fleisches.

Der Titel eines verloren gegangenen dogmatischen Werkes auf der Cathedra.

IV. Περὶ τἀγαϑοῦ καὶ πόϑεν τὸ κακόν.

Vom Guten und dem Ursprung des Bösen.

Gleichfalls auf der Cathedra; vielleicht ein Werk gegen Marcion.

V. Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν.

Ermahnung an Severina.

Gleichfalls auf der Cathedra. Dies ist unzweifelhaft das Schreiben, das Hippolyt, wie Theodoret erzählt, an eine gewisse Prinzessin (Βασιλίδα) richtete; denn dies ist nicht der Titel für die Kaiserin (Σεβαστή), auch ist Severina nicht der Name einer Kaiserin seiner Zeit, vermuthlich war es eine Tochter des Alexander Severus.

Von diesem Briefe hat Theodoret zwei Bruchstücke aufbewahrt (Fabr. I, p. 92), beide über die Auferstehung Christi als Erläuterung zu I. Cor. XV, 20. 23. Die Redeweise entspricht auffallend einer Stelle in dem „Glaubensbekenntniss“ [1]).

VI. *Dogmatische Fest-Homilien.*

Zu derselben Klasse rein dogmatischer Werke scheinen auch

[1]) Ὡς ἐκ τοῦ αὐτοῦ φυράματος σάρκα λαβών, vergl. mit X, 338, 78; ἴσμεν τοῦ καϑ' ἡμᾶς φυράματος γεγονότα. Ferner: ἀπαρχὴν ποιούμενος τῆς τῶν δικαίων σαρκός, vergl. mit: ἀπαρξάμενος ἐν πᾶσι τούτοις τὸν ἴδιον ἄνϑρωπον (ib. I, 86).

die Festpredigten zu gehören, die von verschiedenen Schriftstellern angeführt werden, wie

1) Λόγος εἰς τὰ ἅγια Θεοφάνεια, eine (Tauf-) Rede am Epiphanienfest (Fabr. I, p. 261). Der Text ist von Fabricius aus einer Handschrift in der Bibliothek von Thomas Gall gegeben worden, die ihm aus England zugeschickt wurde. Viele Gedanken und Ausdrücke darin erinnern uns an unser Werk. So (c. VII, p. 263): „Der Geliebte zeugt Liebe und das unkörperliche Licht das unnahbare Licht," und „Christus ist erschienen, nicht war er ein Schein (ἐπεφάνη, οὐκ ἐφάνη)." Dieser Ausdruck bezeichnet sehr treffend, worauf es im Streit mit den Gnostikern ankam. Die auffallenden scheinbar pantheistischen Ausdrücke in dem letzten Artikel des Glaubensbekenntnisses finden ihr völliges Gegenstück in den Worten (c. VIII, p. 264): „Wenn aber der Mensch unsterblich geworden ist, so wird er auch Gott sein"[1]). Der Ausdruck (p. 264), „dass der heilige Geist das Wasser ist, das das Paradies bewässert," erinnert uns an die mystische Bezeichnung in dem Stück, das, wie ich glaube, den Schluss unseres Werkes bildete, dem gemeiniglich dem „Brief an Diognet" beigelegten Bruchstück, wo das Herz des Gläubigen als das Feld geschildert wird, in welchem die beiden Bäume des Paradieses wachsen.

2) Eine ähnliche Homilie von Hippolyt war bekannt zum Osterfest [εἰς τὸ πάσχα ἐξήγησις] (Fabr. I, p. 281). Die „Acta des Lateranensischen Concils von 640" führen eine Stelle daraus an Fabr. (I, p. 281).

3) Dasselbe ist wahrscheinlich der Fall mit den Predigten über die Vertheilung der Pfunde und über die beiden Schächer (Fabr. I, p. 281).

4) Vielleicht waren auch die beiden schönen Anekdoten von der Korinthischen Jungfrau und dem jungen Palladius in einer dieser Homilien erzählt (Fabr. I, p. 283 sq.).

[1]) Εἰ οὖν ἀθάνατος γέγονεν ὁ ἄνθρωπος, ἔσται καὶ θεός.

C.

Geschichtliche Werke.

I. Χρονικῶν. (Cathedra.)

[Das Buch oder die Bücher] der Chronik.

Um dieselbe Zeit mit Julius Africanus oder höchstens zwanzig Jahre später unternahm Hippolyt ein chronographisches Werk. Eusebius erwähnt dasselbe. Nach seinem etwas verworrenen Bericht ging es hinab bis zum ersten Jahre des Alexander Severus. Hippolyt bezieht sich auf sein Werk im zehnten Buche, bei welcher Gelegenheit ich über den Inhalt desselben gesprochen habe, wie er in einer lateinischen Uebersetzung aus der Zeit Carl's des Grossen aufbewahrt ist (Fabr. I, 46—59). Dodwell vermuthet, dass der byzantinische Mönch Anianus (unter Theodosius) die Chronographie des Hippolyt für seine Chronologie der römischen Bischöfe bis zu Pontianus gebraucht habe und dass dann Syncellus diese Liste, wie Maximus Confessor sie abgeschrieben hatte, aufgenommen habe. Alles dies ist reine Vermuthung, wiewohl die Chronologie des Syncellus von den frühesten römischen Bischöfen allerdings von der des Eusebius sich unterscheidet.

Ich glaube, dass eine neue unparteiische Prüfung der noch unerledigten Frage über die Geschichte und Reihenfolge der römischen Bischöfe vor Sylvester und besonders vor Cornelius beweisen wird, dass das von Hippolyt gegebene Verzeichniss der römischen Bischöfe (welches nach glaubwürdigen Berichten einen Theil seiner Chronik bildete) in dieser Angelegenheit Epoche machte. Das Verzeichniss des Hippolyt muss ursprünglich mit Callistus geendigt haben; denn das Ende des Callistus fällt mit der Thronbesteigung des Alexander Severus zusammen, mit dessen erstem Jahre seine Liste der Kaiser schloss. In späteren Ausgaben aber mag es bis zu Pontianus hinabgeführt worden sein, mit dem Hippolyt nach Sardinien verbannt ward. Nun kann es kaum zufällig sein, dass die älteste Liste, die auf uns herabgekommen ist, vom Jahre 354, der „*Catalogus Liberianus*“, auch „*Bucherianus*“ genannt, unverkennbar mit dem Anfange des Pontianus seinen Charakter ändert. Die bis zu Urbanus, dem Vorgänger des Pontianus, befolgte Methode

unterscheidet sich auf's Bestimmteste von der später angewandten. Ich glaube daher, dass dieser erste Theil aus dem Werke des Hippolyt ausgezogen ist. Ich habe noch sonstige Beweise für diese Behauptung im Besitz, und werde dieselben vorlegen, sobald ich meine, im Jahre 1847 geschriebene, „Wiederherstellung der Folge der römischen Bischöfe vor der Zeit des Cornelius" veröffentlichen werde, eine Frage, die jetzt von besonderer Bedeutung geworden ist in Folge des Missbrauchs, den Schwegler und Andere von der Tübinger Schule von der gegenwärtigen Unsicherheit einiger Zeitbestimmungen gemacht haben. Allerdings ist es nicht zu leugnen, dass, nachdem Baronius sie so unkritisch behandelt und Pagi nicht erledigt hat, die Frage gräulich verwirrt worden ist durch Dodwell und Vignolles. Ich habe versucht, mit Hülfe neuer Urkunden eine zuverlässigere Methode in der Untersuchung anzuwenden, und ich hoffe, dass mein Versuch, da ich durchaus unparteiisch zu Werke gegangen bin, nicht ganz erfolglos gewesen ist; sicherlich zerstört er völlig die fabelhafte Zeitrechnung der Tübinger [1]).

Aber unser lateinischer Text scheint nur ein Abriss oder eine Einleitung zu sein. Hippolyt's ursprüngliches Werk muss mehr in der Art eines chronologischen Canons mit geschichtlichen Noten gewesen sein. Wir haben ein Bruchstück der Art von dem griechischen Text (Fabr. Append., p. 41), das von Cedrenus angeführt wird, und welches berichtet, dass unter Nero der Apostel Johannes von Patmos nach Ephesus zurückberufen worden sei.

Die „Chronik" des Hippolyt ward, wie die apostolische Ueberlieferung, eine fruchtbare Quelle von Erdichtungen. Dahin gehört „Der heilige Hippolyt über die zwölf Apostel", „Ueber die 70 Jünger nebst ihren Namen" (s. über beides Fabr. I, p. 50 sqq.). Ich betrachte die „Chronik des Hippolyt aus Theben" und diesen Namen selbst nur als ein Stück dieser Erdichtungen (Fabr. Append. zu Vol. I, p. 43—50).

[1]) Mommsen hat in seinem ausgezeichneten kritischen Versuch „Ueber den Chronographen vom Jahre 354" (1851) die Wahrheit der Ducange'schen Vermuthung, dass diese Liste dem Werke des Hippolyt entnommen sei, vollständig erwiesen (p. 594—598, 637—644).

II. Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ πάσχα κατὰ τὰ ἐν πίνακι.

Nachweisung der Osterzeit nach seiner Tafel.

Das ist der Titel des Buches von Hippolyt über die Osterfeier, wie er auf der Cathedra erwähnt ist.

D.

Exegetische Werke.

I. (Ὁμιλίαι) εἰς πάσας τὰς γραφάς.

Ueber die ganze heilige Schrift (Cathedra).

Der Steinmetz hat ᾠδαί (Gesänge) eingegraben, was keinen Sinn gibt, statt einer Abkürzung von ὁμιλίαι (für das ganze Wort ist kein Raum).

Ausserdem sind auf der Cathedra folgende exegetische Werke erwähnt, auf die wir an geeigneter Stelle Rücksicht nehmen werden.

(Διήγησις) Εἰς ψαλμούς, offenbar Auslegungen zu den Psalmen; — (Εἰς) τὴν Ἐγγαστρίμυθον: Ueber die Hexe von Endor; und Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην Εὐαγγελίου καὶ Ἀποκαλύψεως: Für das Evangelium und die Apokalypse des Johannes. Dieser Titel scheint anzudeuten, dass das Buch zur Erklärung des Ursprungs und der Entstehungszeit, vielleicht als Vertheidigung gegen einen Angriff oder zur Berichtigung eines gewöhnlichen Irrthums geschrieben ward.

II. *Ueber die historischen Bücher des alten Testaments.*

In Betreff des Umfanges der exegetischen Schriften des Hippolyt erklären die alten Schriftsteller, dass er Commentare über die meisten Bücher des alten und über einige des neuen Testaments geschrieben habe.

Ueber das Sechstagewerk. Auszüge bei Hieronymus Ep. CXXXV. ad Damasum (Fabr. I, p. 266. J. Damascen. parall. Opp. II, 787. Fabr. I, p. VII).

Ueber den Pentateuch. Auszüge in Fabr. II, p. 22 sqq.

Ueber die Propheten, namentlich Ezechiel und Daniel.

Ueber das Buch Samuelis. Bruchstück Εἰς τὸν Ἐλκανὰν καὶ τὴν Ἄνναν (Fabr. I, p. 267). Εἰς τὴν ἐγγαστρίμυθον (Cathedra. Hieronymus: De Saulo et Pythonissa. Fabr. I, 1).

Ueber das Buch der Könige; die Geschichte von dem Wunder des Hiskia, die er durch einen Vergleich mit der Nacht des Amphitryo erklärt, ein Tag von 32 statt 24 Stunden. (Griechischer Text. Fabr. II, p. 31.)

III. *Ueber die Psalmen und Gesänge des alten Testaments.*

Das erste hierher gehörige Werk ist das über die Psalmen. Nicephorus führt die διήγησις εἰς τοὺς ψαλμούς (Fabr. p. 267) an. Er hat den Anfang des Werkes aufbewahrt. Theodoret giebt eine Stelle daraus (Fabr. I, p. 268), in der er die Merkmale der wahren Menschheit und der wahren Gottheit in der Geschichte des Lebens Christi anschaulich schildert, genau wie die (im Ausdruck zwar abweichende) Stelle in dem Werke über Noëtus, die ich oben besprochen habe.

Auch hier verdanken wir dem römischen Prälaten eine bedeutende Zugabe zu den von Fabricius und Gallandi herausgegebenen Bruchstücken. Er hat im Anhange (II, 439—448) den vollständigen Text der Einleitung in den Commentar gegeben, wovon wir nur die erste Periode hatten. Dieser Text hat sich nach seiner Aussage in zwei Handschriften gefunden, der einen in der Minerva-Bibliothek zu Rom (Casanatensis, O. I, a.) und der andern im Vatican (Codex 1759). In der letztern ist der Text im Anfang verstümmelt.

Das Bruchstück trägt den Titel: Ἱππολύτου τοῦ Ἐπισκόπου Ῥώμης Ὑπόθεσις διηγήσεως εἰς τοὺς ψαλμούς. Es ist aus vielen Gründen von grosser Bedeutung. Erstens zur Kenntniss von Hippolyt's Stil. Wir finden hier die klare und durchsichtige Methode der Erörterung und die leichte Darstellungsweise, wie wir sie im Allgemeinen bei Hippolyt wahrnehmen, wo der Text nicht verdorben ist. Es handelt von den Verfassern der Psalmen, ihrem beziehungsweisen Zeitalter, ihrer ursprünglichen Eintheilung, der Art des Vortrags und dem Unterschiede zwischen Psalmen und Liedern oder Oden (ᾠδαί). Nach seiner Ansicht enthält der Psalter sowohl Psalmen, bei denen die musikalischen Instrumente (*nabla,* das Psalterium) für sich gespielt wurden, als Oden, wo die Stimme das In-

strument begleitete. Beide Gattungen mischten sich, so dass wir Psalmen von Oden und Oden von Psalmen haben. Dies ist nun freilich ein Missverständniss, Recht aber hat Hippolyt in der Unterscheidung der beiden Hauptgattungen der heiligen Lyrik, des Psalms, der das Semitische Element darstellt, in Hemistichien sich fortbewegend, von denen das zweite gleichsam das Echo des ersten ist, und des Hymnus oder des Japhetischen Elements, das damals erst in seiner unvollkommnen griechischen Gestalt als Ode bestand, sich aber hundert Jahre später durch Ambrosius von Mailand zum lateinischen Hymnus entwickelte.

Die merkwürdigste Stelle ist die folgende, weil sie zeigt, wie weit die Väter von dem Aberglauben entfernt waren, der sich selbst bei einigen ausgezeichneten englischen Gelehrten eingeschlichen zu haben scheint, die über die Psalmen schreiben, als gehörte es zur reehten Orthodoxie, anzunehmen, dass alle von David herrühren und dass sie von ihm (oder höchstens von ihm und seinen Freunden) zum Gebrauch der Gemeinde als eine Art amtliches Gesangbuch verfasst wären, während doch eine solche Meinung nichts, als ein Beweis von Unwissenheit, bei Theologen aber von Verachtung der Wahrheit und Wissenschaft ist.

Dies sind seine Worte. Nachdem er gesagt hat, dass die Juden den Psalter Sephra Thelim (Sepher Tehillim, das Buch der Gesänge) nennen, ohne den Namen eines Verfassers beizufügen, fügt Hippolyt hinzu: „Der Grund ist, dass die Gedichte nicht von Einem geschrieben sind, sondern Esra sammelte die Gedichte verschiedener Verfasser, wie uns die Ueberlieferungen berichten, in der Zeit nach der Gefangenschaft, wo er dann die Psalmen verschiedener Verfasser, oder vielmehr die Gedichte (λόγους), — denn es sind nicht alle Psalmen — vereinigte. So ist einigen derselben der Name David's vorgesetzt, einigen der Salomo's, andern der Assaph's. Einige sind von Jeduthun (Ἰδιθούμ) und einige auch von den Söhnen Korah's, so wie von Moses. So wird also, wer die Sache kennt, nicht die gesammelten Gedichte aller dieser Männer blos Psalmen David's nennen.“

Der Text ist sehr lesbar; im ersten Satze sind einige Ungenauigkeiten in unserm gewöhnlichen Texte verbessert.

Seine Beschreibung der *Nabla* mit dem Schallblech oben ist die Quelle von Augustin's Bericht (Winer R. L. II, 125).

Mit diesem Commentar zu den Psalmen verbunden war der über die Gesänge des alten Testaments. Nicephorus erwähnt den Commentar über die „ᾄσματα“ im Plural. Eusebius kennt den zum Liede des Salomo, von dem wir ein Bruchstück besitzen (Fabr. I, p. 278). Dies war also nur ein Theil von jenem. Einer der andern Gesänge war die μεγάλη ᾠδή, was, wie unser Prälat richtig bemerkt (Act. Mart. p. 101) nicht, wie Fabricius annimmt, den 119ten Psalmen bedeuten kann, sondern die eigenthümliche Benennung für das Lied Mose's ist. Das von Theodoret angeführte Bruchstück (Fabr. p. 269) gehört also zu diesem Werke und nicht zu dem über die Psalmen.

IV. *Ueber die Sprüche und den Prediger.*

Ueber die Sprüche (Fabr. I, p. 269, und Mai, Collectio Vatic. II, 223, der den griechischen Text eines im Wesentlichen in einer lateinischen Uebersetzung bekannten Bruchstücks gibt). Auch bei Fabr. I, p. 282 befindet sich ein vom Herausgeber an eine falsche Stelle gesetztes Bruchstück von Hippolyt über Sprüche I, 9.

Ueber den Prediger. Fabr. I, p. 270.

V. *Ueber die Propheten.*

Ueber den Propheten Jesaias. Fabr. I, p. 271.

Ueber den Propheten Ezechiel. Fabr. I, p. 271 (genannt von Syncellus p. 358).

Ueber den Propheten Daniel. Fabr. I, p. 271 (genannt von Theodoret und Photius c. 203). Hieronymus sagt, des Hippolyt historische Erklärung der 70 Wochen stimme nicht mit Geschichte und Zeitrechnung, Fabr. I, p. 272. Wir besitzen ein echtes Bruchstück von dieser Erklärung über Daniel's Leben und Zeit.

Ueber den Propheten Sacharjah. Fabr. I, p. 279.

VI. *Ueber das Neue Testament.*

In Betreff des Neuen Testaments haben wir einen Commentar über Matthaeus und über das Evangelium und die Offenbarung des Johannes zu erwähnen[1]).

[1]) Die in der syrischen Wüste entdekten und von Cureton untersuchten Handschriften enthalten, wie mein vortrefflicher Freund mir freundlichst

Ohne Zweifel muss der grösste Theil der uns aufbewahrten Bruchstücke dieser exegetischen Werke kindisch genannt werden. Welches andere Wort sollen wir für dergleichen Auslegungen gebrauchen wie: „Isaak stellt Gott den Vater dar, Rebecca den heiligen Geist, Esau den Teufel, Jacob die Kirche und Christus?“ „Dass Jacob alt ward, bezeichnet das Ende der Welt. Rebecca, d. h. die Geduld, gab dem Isaak Einsicht in die Eigenthümlichkeit der Brüder.“ Dies sind einige von Hieronymus gegebene Proben. Indess glaube ich nicht, dass wir nach diesen Bruchstücken den Werth des Werkes im Ganzen angemessen beurtheilen können. Wir können jetzt aus den in den „*Acta Martyrum*“ mitgetheilten Bruchstücken sehen, dass die Anführungen nicht den besten Theil, die geschichtlichen Erläuterungen und die wirklich philosophischen, wenn auch ungenau ausgedrückten, Gedanken geben. Und doch zeigen selbst unsere alten Bruchstücke mitten unter phantastischen Allegorien einen tiefen Geist und einen freien und redlichen Forscher.

Ich will hier das Verzeichniss der Schriften des Hippolyt auf seiner Cathedra in wiederhergestellter Form einschalten, um zu zeigen, dass dasselbe weit entfernt ist, eine vollständige Liste derselben zu geben. Durch Dr. Brunn vom Archaeologischen Institut zu Rom bin ich in Stand gesetzt, den Text genauer zu geben, als der von Gruter und Fabricius gedruckte ist. Die Ecken der Lehne an der Cathedra sind abgestumpft, so dass sie zwei Flächen von hinreichender Breite für 18 Buchstaben darbieten. Die Liste ist auf der einen dieser Flächen, auf der andern hat sich nie eine Inschrift befunden.

mitgetheilt hat, Stellen (von geringer Wichtigkeit) aus folgenden Werken des Hippolyt:

„Apostolische Sammlungen.“
„Commentar über Daniel.“
„Commentar zu den Psalmen.“
„Predigt über die Auferstehung.“
„Predigten über das Epiphanienfest.“

Der einzige merkwürdige Artikel ist der erste. Es mag der echte Text von dem sein, was wir nur als ein untergeschobenes Werk kennen unter dem Titel „des achten Buchs der apostolischen Constitutionen,“ und in diesem Falle vielleicht nur ein Theil des auf der Cathedra erwähnten Buches: „Die apostolische Ueberlieferung über die Geistesgaben.“

„Πρὸς τοὺς 'ΙουδαΙΟΥC

„περὶ τῆς κοσμογοΝΙΑC

„διήγησις εἰς ψΑΛΜΟΥC

„εἰς τὴν ἐγΓΑCΤΡΙΜΥΘΌΝ

„ΥΠΕΡ ΤΟΥ ΚΑΤΑ ΙΩ
„ΑΝΗΝ (sic)
„ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ ΚΑΙ ΑΠΟ
„ΚΑΛΥΨΕΩC

„ΠΕΡΙ ΧΑΡΙCΜΑΤΩΝ
„ΑΠΟCΤΟΛΙΚΗ ΠΑΡΑΔΟ
„CIC
„ΧΡΟΝΙΚΩΝ
„ΠΡΟC ΕΛΛΗΝΑC
„ΚΑΙ ΠΡΟC ΠΑΤΩΝΑ (sic)
„Η ΚΑΙ ΠΕΡΙ ΤΟΥ ΠΑΝΤΟC

„ΠΡΟΤΡΕΠΤΙΚΟC ΠΡΟC CΕ
„ΒΗΡΕΙΝΑΝ
„ΑΠΟΔΕΙΞΙC ΧΡΟΝΩΝ
„ΤΟΥ ΠΑCΧΑ
„ΚΑΤΑ (τὰ) ΕΝ ΤΩ ΠΙΝΑΚΙ

„ωΔΑΠC (l. ὁμιλίαι εἰς) ΠΑCΑC ΤΑC ΓΡΑ
„ΦΑC
„ΠΕΡΙ ΘΥ ΚΑΙ CΑΡΚΟC
„ΑΝΑCΤΑCΕΩC
„ΠΕΡΙ ΤΑΓΑΘΟΥ ΚΑΙ
„ΠΟΘΕΝ (τὸ) ΚΑΚΟΝ.“

Das Werk über die Häresien, das von fast allen alten Schriftstellern erwähnt wird, befindet sich nicht in dieser Liste, eben so andere gleich gut bezeugte Werke. Man mag beabsichtigt haben, nur die Titel von einigen Werken des Hippolyt zu geben. Auf alle Fälle ist der besondere Grund nicht länger ein Geheimniss, warum zur Zeit des Constantin oder des Theodosius dies

Werk nicht unter die Zahl der auf dem Standbilde des Hippolyt auf dem römischen Begräbnissplatz erwähnten aufgenommen worden.

Ich will diese Uebersicht der Werke des Hippolyt mit zwei Tafeln der von Eusebius, Hieronymus und Nicephorus gegebenen Listen schliessen, indem ich sie zunächst unter einander, dann mit der auf der Cathedra vergleiche. Zuerst gebe ich die des Eusebius; was Nicephorus hat, ist mit einem Sternchen bezeichnet, die Ordnung dieselbe; die wenigen von Nicephorus hinzugefügten Worte sind auch angeführt. Dann folgen in derselben Spalte die Werke, die Nicephorus besonders gibt; sie sind sämmtlich aus Hieronymus genommen, dessen Liste ich in der zweiten Spalte gebe, wobei die ihm mit dem Eusebius gemeinsamen mit gesperrter Schrift gedruckt sind. Die Liste des Syncellus bildet die dritte Spalte.

Das Ergebniss ist einfach dieses: Hieronymus hat den Eusebius abgeschrieben, aber einige Titel von exegetischen Werken dazugefügt, denn dies war die starke Seite seiner Gelehrsamkeit. Nicephorus hat beide abgeschrieben. Syncellus hat offenbar einen Auszug aus den älteren Schriftstellern gemacht. Endlich beabsichtigt die Liste auf der Cathedra nicht, alle Werke des Hippolyt zu geben, sondern nur eine Auswahl, die nämlich, die zumeist anerkannt waren.

I. *Die Listen des Eusebius, Hieronymus und Nicephorus im Vergleich miteinander.*

„Euseb. VI, 22.	Hieronymus.	Syncellus.
„(Niceph. *Hist. Ecc.* „IV, 31.)	*De viris illustr.* c. 61.	*Ad annum* 215, p. 358.
„*Τὸ περὶ τοῦ Πάσχα „σύγγραμμα.	Rationem *Paschae* temporumque canones usque ad 1. a. Alex. Imp. sedecim annorum circuitus.	
„*Εἰς τὴν ἑξαήμερον.	*In Hexaëmeron.*	Εἰς τὴν ἑξαήμερον.
„*Εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαή-„μερον.	In Exodum. *In Canticum Canticorum. In Genesin.* In Zachariam. *De Psalmis.* In Esaiam. De Daniele. De Apocalypsi. De Proverbiis. De Eccle-	Εἰς τὰ μετὰ τὴν ἑξαήμερον. Εἰς πολλὰ τῶν προφητῶν μάλιστα εἰς Ἰεζεκιὴλ καὶ Δανιήλ. Εἰς τὰ ᾄσματα. Εἰς πολλὰς παντοίας πα-
„*Πρὸς Μαρκίωνα. „(Niceph. Ἀντιῤῥητικὸν „πρὸς Μαρκίωνα.)		
„*Εἰς τὸ Ἆισμα.		

Euseb.	Hieron.	Syncell.
„*Εἰς μέρη τοῦ Ἰεζεκιήλ.	siaste. De Saul et Pythonissa.	λαιὰς καὶ νέας γραφάς, ἐν αἷς καὶ τὴν ἐν Πάτμῳ τοῦ Θεολόγου Ἀποκάλυψιν.
	De Antichristo.	
	De Resurrectione.	
	Contra Marcionem.	
„*Περὶ τοῦ Πάσχα.	*De Pascha.*	
„*Πρὸς ἀπάσας τὰς „αἱρέσεις. „(Niceph. βιωφελέστα- „τον.) „πλεῖστά τε ἄλλα πα- „ρὰ πολλοῖς ἂν εὕροις „σωζόμενα."	Adversus omnes haereses.	Πρὸς Μαρκίωνα καὶ τὰς λοιπὰς αἱρέσεις.
	Προςομιλίαν de laude Domini Salvatoris in qua praesente Origene se loqui in ecclesia significat.	Τὸν ἑξκαιδέκατον ἐτηρικὸν τοῦ Πάσχα κανόνα.

Nicephorus fügt der Liste des Eusebius folgende Werke hinzu:

„Περὶ τῆς παρουσίας τοῦ Ἀντιχριστοῦ."
„Περὶ ἀναστάσεως· καὶ ἄλλα πλεῖστα· εἰς Ζαχαρίαν· περὶ Ψαλμῶν·
„εἰς τὸν Ἐσαΐαν· εἰς τὸν Δανιήλ· περὶ Ἀποκαλύψεως· περὶ παρ-
„οιμιῶν· περὶ Σαοὺλ καὶ Πυθῶνος· περὶ ἐπαίνων τοῦ Κυρίου
„ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ· ἐν οἷς παρόντος Ὠριγένους ὡμίλησεν."

II. *Die Liste auf der Cathedra, verglichen mit den Verfassern und unsern Bruchstücken.*

„Πρὸς τοὺς Ἰουδαίους.	Bruchstück.
„Περὶ τῆς κοσμογονίας.	? In Hexaëmeron. E. H. S. Bruchst.
„Διήγησις εἰς Ψαλμούς.	Euseb. Hieron. Bruchstücke.
„Εἰς τὴν ἐγγαστρίμυθον.	Hieron. (De Saul et Pythonissa.)
„Ὑπὲρ τοῦ κατὰ Ἰωάννην εὐαγγελίου „καὶ ἀποκαλύψεως.	Hieron.
„Περὶ χαρισμάτων ἀποστολικὴ παρά- „δοσις.	Angeführt von Hieronymus.
„Χρονικῶν.	Euseb. Lateinische Uebersetzung.
„Πρὸς Ἕλληνας, καὶ πρὸς Πλάτωνα „ἢ καὶ περὶ τοῦ παντός.	Bruchstücke.
„Προτρεπτικὸς πρὸς Σεβηρεῖναν.	Bruchstücke.
„Ἀπόδειξις χρόνων τοῦ Πάσχα.	Euseb. Hieron.
„Ὁμιλίαι εἰς πάσας τὰς γραφάς.	Syncell. Hieron.
„Περὶ Θεοῦ καὶ σαρκὸς ἀναστάσεως.	
„Περὶ τοῦ ἀγαθοῦ καὶ πόθεν τὸ κακόν.	(? Euseb. und Hieron. Adv. Marcionem.)

Das Ergebniss einer unparteiischen Prüfung der dem Hippolyt zugeschriebenen Werke scheint also zu sein, dass, mit Ausnahme der apokryphischen Werke, die als solche schon von den Vätern der geschichtlichen Kritik in den letzten Jahrhunderten erkannt worden sind, alle anderen von unzweifelhafter Echtheit sind. Es vereinigen sich bei ihnen äussere und innere Zeugnisse in einem höheren Grade, als bei den meisten Schriften der früheren Väter. Das äussere Zeugniss der Schriftsteller über Kirchengeschichte wird in vielen Fällen durch einen auf einem öffentlichen Denkmal eingegrabenen Bericht bestätigt, das Hippolyt als Bischof auf seiner Cathedra sitzend darstellt. Das innere besteht in einer unzweideutigen Einheit des Stils und der Gedanken in allen, und in vielen in einer unverkennbaren Beziehung auf das Zeitalter, in welchem der Verfasser lebte. Selbst die kleineren Bruchstücke empfangen neues Licht und eine höhere Bedeutung durch die Entdeckung der „Grossen Widerlegung“, und dies Werk liesse sich wiederum als dem Hippolyt zugehörig erweisen durch die vielen Spuren der Uebereinstimmung in Stil und Inhalt mit seinen anderen Schriften und Bruchstücken, wenn es nicht hinreichende Beweise seiner Echtheit in sich selber hätte.

Ich ergreife diese Gelegenheit, um Ihnen einige Bemerkungen über eine neue Ausgabe der Werke des Hippolyt vorzulegen, die nun unentbehrlich geworden ist.

Die Ausgabe des Fabricius, wie sie von Gallandi mit unbedeutenden Aenderungen wiederholt worden, ist nicht allein unvollständig, sondern auch schlecht geordnet und selten. Der Text der „Widerlegung“ ist kaum lesbar und in seiner ersten Kindheit. Bis sie durch einen geschickten Gelehrten der kritischen Schule verbessert sind, werden die darin enthaltenen Bruchstücke grösstentheils unverständlich bleiben, wie es die von Schneidewin und Boeckh hergestellten waren. Ich habe Verbesserungen des Dr. Bernays vor mir, die mir nicht allein beweisen, dass sie wieder hergestellt werden können, sondern auch, dass sich noch andere alte Bruchstücke darin befinden, die der Herausgeber nicht entdeckt hat.

Die Ausgabe, die jetzt zu veranstalten wäre, müsste aus zwei Theilen bestehen. Der erste würde den auf Grund einer Vergleichung der pariser Handschrift hergestellten Text der

„Widerlegung“ enthalten; der zweite würde alle anderen Werke umfassen, mit den unechten als Anhang.

Die Materialien für diesen zweiten Theil befinden sich hauptsächlich in den herrlichen Bibliotheken von Paris, Rom und Turin. Wir verdanken dem gelehrten Herausgeber der „Widerlegung“ den lange ersehnten „Katalog der Handschriften vom Escurial“. Ich besorge nur, dass diese uns nicht viel helfen werden [1]).

Wir wollen hoffen, mein theurer Freund, dass der edle Eifer der Clarendon'schen Presse diese Gelegenheit nicht vorbeigehen lassen wird, der Ausgabe von 1851 das nächste Jahr eine vollständigere folgen zu lassen.

Nachdem ich Ihnen somit in Kurzem alle Materialien vorgelegt habe, die zur Beurtheilung der Zuverlässigkeit der Ueberlieferungen über Leben, Alter und Schriften des Hippolyt nöthig sind, will ich versuchen, die Umrisse eines Bildes von seinem Charakter und dem seiner Zeit zu entwerfen.

Ich beginne mit seinen dogmatischen Werken als den be-

[1]) Der „Catalogue des Manuscrits Grecs de la Bibliothèque de l'Escurial, par E. Miller“ (Par. 1848, 8vo), enthält folgende Angaben in Betreff des Hippolyt:

„P. 315. Cod. 169: Hippolyte sur la fin du monde.
„466. Cod. 511. fol. 145—158: Hippolyte περὶ τῆς συντελείας τοῦ κόσ-
„μου, publié par Fabricius.
„474. Cod. 524. fol. 85—89: Homélie sur la fin du monde et sur
„l'Antichriste, par St. Hippolyte.
„523. Marcellini vel Hippolyti sive potius incerti Epitome temporum ab
„orbe condito usque ad annum vicesimum Heraclii imperatoris
„cum consulatibus et indictionibus et aliis cognitione dignis,
„361. Cod. 445: Extrait de la Chronique d'Hippolyte sur la Vierge
„Marie. [Vgl. p. 495. cod. 570.]
„404. Cod. 504. Nr. 7: Extrait théologique tiré des Péres tel que
„Diodore, Hippolyte, Severin etc.
„491. Cod. 564. fol. 90, 91: Extrait de la Chronique de St. Hippo-
„lyte incip. Ἰάκωβος ὁ γενόμενος.
„492. Cod. 564. fol. 206—215: Extrait de la Chronique de St. Hip-
„polyte le Thébain sur les disciples du Seigneur.
„495. Cod. 570. fol. 127—132: Extrait de la Chronique de St. Hip-
„polyte sur la Vierge. Fabric. B. G. VII, 187.
„513. Titulus catenae in Proverbia Salomonis, Proverbiorum liber et
„in eum catenae sanctorum patrum Basilii, Hippolyti papae
„Romani, Origenis etc.

deutendsten, und ich glaube, ich kann diesen schwierigen Gegenstand nicht besser einleiten, als durch eine Stelle aus Dorner's Werk über die Person Christi, in der dieser philosophische Theolog seine Darstellung der Systeme der bedeutendsten christlichen Philosophen seiner Zeit, des Tertullian, Hippolyt und Origenes, über den Logos und den Sohn zusammenfasst (Thl. I, S. 693).

„Werfen wir einen Blick auf die kirchliche Lehrentwicklung in diesem merkwürdigen Stadium, sowie auf die drei Hauptgestalten, die dabei kirchlicher Seits auftreten, so ist seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts die gemeinsame Ansicht, dass nicht bei dem Logos in seiner wörtlichen Bedeutung könne stehen geblieben werden, weil sonst die Hypostase desselben nicht gesichert sei, indem auch Gott überhaupt Vernunft (Logos) ist. Nach Tertullian's Vorgang wird das Schlagwort fortan „der Sohn“. Dann wird von Hippolyt gesagt: Der Sohn ist aus dem Logos, der Logos ist die geistige Substanz Gottes oder des Vaters selbst, so wenig schon selbst der Sohn, dass vielmehr logisch der Logos dem Sohne vorangeht, was von Origenes noch weiter ausgeführt wird. Denn ein grosser Theil des Tom. I. in Ioann., wo er die ἀρχή bei Johannes (in der der λόγος, d. h. μονογενής, der Sohn war) als die göttliche σοφία, d. h. als den νοῦς oder λόγος Gottes selbst darstellt, aus welchem dann der Sohn sei und hervorgehe, hat die Bedeutung, diesen selbigen Gedanken durchzuführen. Indem nun aber so bestimmter durch das Wort „Sohn“ zwischen dem Wesen und der Persönlichkeit der zweiten Hypostase unterschieden, unter der Sohnschaft aber nicht das Wesen, sondern nur die Persönlichkeit anfangs (von Tertullian und Hippolyt) verstanden ward, ergab es sich von selbst, dass, während oder weil das Wesen der zweiten Hypostase ewig ist, ihre Persönlichkeit nicht als ewig gedacht ward. Die zeitliche Diremtion nämlich sollte auch der Anschauung und Feststellung des Unterschiedes zwischen dem ewigen vom Vater an noch unterschiedenen Wesen und zwischen der Persönlichkeit zu Hülfe kommen. Die unbeholfenere Denkweise z. B. Tertullian's wusste dieses Unterschiedes nicht anders mächtig zu werden, als indem sie ihn zeitlich fixirte. Ohne Zweifel war auch das jetzige Losungswort „Sohn“ verführerisch, die Sohnschaft nicht ewig zu denken; wenigstens begreift sich leicht, dass dem Clemens Alex. und Irenaeus (von welchen letzterer

übrigens schon die Logoslehre kritisch zu behandeln beginnt), da sie noch vornehmlich bei dem Worte „Logos" stehen bleiben, es leichter, ja nothwendiger sein musste, die Ewigkeit der göttlichen Vernunft (d. h. des Sohnes nach ihrem Sinn) auszusagen, als denen, die vom Wort Sohn ausgingen. Die daran sich schliessende Vermischung des Sohnes mit der Endlichkeit, die den Tertullian dem Patripassianismus nähert, aber auch in Widerspruch mit sich selbst versetzt, da doch der Sohn aus Gottes ewigem Wesen stammen sollte, sucht zwar Hippolyt zu beseitigen durch seine scharfe Unterscheidung Gottes, als des allein Unendlichen, Ueberunendlichen, von der Welt; aber durch seinen Determinismus wird die Welt, ja auch die Menschheit Christi selbstlos, das hypostatische Dasein des Sohnes aber unterwirft auch er dem allmächtigen Willen Gottes. Allerdings ist von der später hervortretenden Persönlichkeit des Sohnes sein Blick schon auch zurückgewandt zu dem ewigen Wesen desselben, und er sucht Verbindungslinien zwischen jener und diesem zu ziehen, indem er von ewiger Vorherbestimmung dieser Persönlichkeit des Sohnes spricht. Allein offenbar ist dadurch der Sohn vielmehr nur um so stärker in Abhängigkeit von dem göttlichen Machtwillen gestellt, und jenes ewige Wesen betrachtet er nur als dem Vater angehörig, von ihm aber nach seinem Willen und Rathschluss auch dem hypostatischen Sohne mitgetheilt. Erst Origenes erhebt sich hierüber auf entscheidende Weise. Er erkennt den Widerspruch, der in der Annahme einer erst später entstehenden Hypostase einerseits, in dem Besitz des ewigen göttlichen Wesens, und der Leugnung der Geschöpflichkeit dieser Hypostase andererseits liegt; und so glich er denn die Ewigkeit des göttlichen Wesens und die Genesis dieser Persönlichkeit aus in der Lehre von der ewigen, d. h. ewig fortgehenden Zeugung des Sohnes durch den Vater. Hatten aber die Früheren viel von dem Willen des Vaters gesprochen auf eine den Sohn mit den Geschöpfen wider ihre eigene Tendenz zusammenstellende Weise, so hat Origenes, in dessen System der Wille eine so bedeutende Rolle spielt, sich diesem nicht ganz entzogen, aber er hat den Sohn als den hypostasirten Willen des Vaters bezeichnet, der aus dessen Weisheit, Geist, νοῦς=λόγος, hervorging. Damit bringt Origenes, in Einklang mit der ewigen Zeugung, die Richtung des Tertullian und Hippolyt zu einem gewissen Abschluss, tritt aber auch in

starken realistischen Gegensatz gegen die Männer des zweiten Jahrhunderts, die den Sohn mehr idealistisch als die göttliche Vernunft und Weisheit, höchstens als den göttlichen Gedanken, der zugleich weltschöpferisch ist, gefasst hatten."

Was die Stellung betrifft, die Hippolyt in der Entwicklung der Lehre der Dreieinigkeit einnimmt, so zeigt folgende Stelle aus G. A. Meier's Werk über diese Lehre (1844) die Stufe, auf welcher diese Untersuchung gegenwärtig sich befindet. Seine Darstellung beruht auf den Stellen der Abhandlung gegen Noëtus, die ich oben angeführt habe, und stimmt in vielen Punkten mit Haenell's Monographie über Hippolyt überein (1838). Er sagt (S. 88 ff.): „Das Hervorgehen des Logos bei der Schöpfung wird gewöhnlich nicht als ein Geboren-, sondern als ein Offenbar-Gezeigt-werden dargestellt, und die Oekonomie, womit man den Unterschied zu setzen pflegte, fällt mit der Menschwerdung des Logos zusammen; hier tritt dann die dreifache Unterscheidung an die Stelle der Einheit göttlicher Macht. Dies bestätigt sich noch mehr, da Hippolyt dem heiligen Geist entschieden keine Persönlichkeit zuschreibt. Er denkt gar nicht, dass man ihm den Vorwurf des Tritheismus machen könnte, und glaubt nur sagen zu müssen, dass er nicht zwei Götter lehre. So scheint er sich dann Noët zu nähern, aber der schneidende Unterschied zwischen ihnen bleibt dennoch. Noët lässt die Gottheit des Vaters in Christo wohnen, so dass das Unendliche endlich wird, während die Erscheinung selbst ohne bleibende Existenz vorübergeht; in Gott wird dadurch kein wirklicher Unterschied gesetzt; bei Hippolyt ist dagegen bei seinem kirchlichen Streben die Menschwerdung Grundlage für ein wirkliches Persönlichwerden des Logos, der nun in dieser gottmenschlichen Persönlichkeit als Gott und Herr der Kirche in den Himmel aufgenommen wird, mit ihm also das Fleisch selbst (d. h. mit einer menschlichen vernünftigen Seele) darin eingeht. Die trinitarische Lehre ist bei ihm also: Im Anfang war Gott allein, er Alles, aber nicht als hohles Sein, denn er war nie ohne Denken, Weisheit, Macht. Dies in ihm seiende Denken, das gleichsam in ihm verschlossene All seiner ideellen Existenz, tritt in dem Augenblick, wo er es will, in die Wirklichkeit, Gott zeugt den Logos, Alles wird gebildet durch Denken und Weisheit, durch jenes schaffend, durch diese ordnend. Das Zeugen des Logos ist also nur das Offenbarwerden in den bestimmten Gestalten und Verhältnissen der

wirklichen Welt, in denen Hippolyt noch nicht ein Persönlichwerden des Logos findet, das auch damit nicht gegeben ist. Dieser enthüllt nur jene Verhältnisse und gibt zugleich die Regel derselben im Gesetz, lässt die Propheten durch den heiligen Geist, den er ihnen gibt, reden, und wird, an sich nur der Verstand Gottes, durch die Menschwerdung Sohn.

Hippolyt steht der Logoslehre näher, als Tertullian, sie ist ihm nicht fremd, sondern mit seinem System verwachsen, demnach gehört er zu den Schriftstellern der kirchlichen Richtung. Das objectiv Vorliegende könnte ihn freilich ziemlich nahe an Beryll und Sabellius rücken, aber die Tendenz ist verschieden: Hippolyt strebt der Persönlichkeit der drei Subjecte zu, welche jene mit Bewusstsein negiren, er muss, wenn er die ewige Persönlichkeit des Sohnes für die Zukunft behauptet, sie auch in die Vergangenheit setzen, während diese einem gleichgültigen Wechsel des Werdens entgegengehen.“

Origenes war also, wie ich schon oben bemerkt habe, dieser Darstellung nach der letzte Mann seiner Zeit, dem wir ein Glaubensbekenntniss der Art zutrauen könnten, wie wir es am Ende des Werkes gegen alle Häresien finden. Ich sehe nicht, wie das bestritten werden kann, wenn man einen Blick auf die Systeme und Kunstausdrücke der Zeit wirft, wie wir sie durch die Untersuchungen der Männer kennen, deren Meinungen ich gegeben habe, und durch die Baur's, Neander's und Redepenning's. Doch will ich, da unser Werk unter dem Namen des Origenes herausgegeben worden ist, die charackteristische Stelle des wirklichen Origenes anführen, die das Verhältniss von Vater, Sohn und Geist behandelt, um die Verschiedenheit beider Schriftsteller in Gedanken sowohl, als im Stil, zu bezeichnen. Origenes [1]) spricht sich in seinem Commentar zum

[1]) Opp. IV. 60: „Οἶμαι γὰρ ὅτι τῷ μὲν φάσκοντι γεννητὸν τὸ πνεῦμα „τὸ ἅγιον εἶναι, καὶ προσιεμένῳ τὸ „πάντα δι' αὐτοῦ ἐγένετο“, ἀναγκαῖον „παραδέξασθαι, ὅτι τὸ ἅγιον πνεῦμα διὰ τοῦ λόγου ἐγένετο, πρεσβυτέρου „παρ' αὐτὸ τοῦ λόγου τυγχάνοντος. Ἡμεῖς τρεῖς ὑποστάσεις πειθόμενοι τυγ- „χάνειν, τὸν πατέρα καὶ τὸν υἱὸν καὶ τὸ ἅγιον πνεῦμα, καὶ ἀγέννητον μηδὲν „ἕτερον τοῦ πατρὸς εἶναι πιστεύοντες, ὡς εὐσεβέστερον καὶ ἀληθὲς, προσιέ- „μεθα τὸ, πάντων διὰ τοῦ λόγου γινομένων, τὸ ἅγιον πνεῦμα πάντων εἶναι „τιμιώτερον, καὶ τάξει πάντων [l. πρῶτον] τῶν ὑπὸ τοῦ πατρὸς διὰ Χριστοῦ „γεγενημένων. Καὶ τάχα αὕτη ἐστὶν ἡ αἰτία τοῦ μὴ καὶ αὐτὸ υἱὸν χρημα- „τίζειν τοῦ θεοῦ, μόνου τοῦ μονογενοῦς φύσει υἱοῦ ἀρχῆθεν τυγχάνοντος, οὗ

dritten Verse des Johanneischen Evangeliums, um zu beweisen, dass der heilige Geist ein Geschöpf des Logos sei, aber eben so die dritte Hypostase der Dreieinigkeit, wie der Sohn die zweite, folgendermassen aus:

„Ich glaube, dass, wer da annimmt, dass der heilige Geist geworden (geschaffen) ist, und zugibt, dass „Alles durch Ihn" (den Logos) geworden ist, nothwendig auch zulassen muss, dass der heilige Geist durch den Logos geschaffen worden, da der Logos vor dem Geiste ist. Wir, die wir glauben, dass es drei Hypostasen gibt, Vater, Sohn und heiligen Geist, und annehmen, dass Nichts ausser dem Vater ungeschaffen ist (ἀγένητον), halten für die frömmste und wahre Ansicht, dass zwar Alles durch den Logos geworden, der heilige Geist aber über allem Anderen erhaben und seiner Stellung nach das Erste von Allem ist, das vom Vater durch Christum geschaffen worden. Und dies ist auch wohl die Ursache, dass er nicht auch Sohn Gottes genannt wird, indem nur der Eingeborne von Anfang der Natur des Sohnes theilhaftig war, dessen der heilige Geist aber nothwendig bedurfte, indem er ihm zur Gestaltung (Hypostasirung) verhalf, nicht nur, dass er sei, sondern auch, dass er weise sei und vernünftig (λογικός) und gerecht" u. s. w.

Und in einer andern Stelle:

„Die Macht des Vaters ist grösser, als die des Sohnes und des heiligen Geistes. Die des Sohnes ist grösser, als die des heiligen Geistes, und die Macht des heiligen Geistes übertrifft wiederum die alles Anderen, was da sonst heilig ist."

Diese Stellen bedürfen keines Commentars, um sie auf unsere Frage anzuwenden. Ich muss aber wiederholen, der Unterschied ist überhaupt so gross, dass es jedem, der das System des Origenes im Ganzen betrachtet und es (wie billig) mit der Ausdrucksweise und Methode seines Lehrers Clemens von Alexandrien und des Gründers der alexandrinischen Schule, Pantaenus, in Verbindung bringt, schwer werden muss, sich zu erklären, wie das „Glaubensbekenntniss" jemals dem Origenes

„χρήζειν ἔοικε τὸ ἅγιον πνεῦμα, διακονοῦντος αὐτοῦ τῇ ὑποστάσει, οὐ μόνον „εἰς τὸ εἶναι, ἀλλὰ καὶ σοφὸν εἶναι, καὶ λογικὸν καὶ δίκαιον κ. τ. λ. Mit „dieser Stelle vergleicht Gieseler treffend die Stelle aus dem Buche De „Princ. I, 3, 5: Μείζων ἡ „δύναμις τοῦ πατρὸς παρὰ τὸν υἱὸν καὶ τὸ πνεῦμα „τὸ ἅγιον. πλείων δὲ ἡ τοῦ υἱοῦ παρὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, καὶ πάλιν δια-„φέρουσα μᾶλλον τοῦ ἁγίου πνεύματος ἡ δύναμις παρὰ τὰ ἄλλα ἅγια."

zugeschrieben werden konnte. Dass der alte Abschreiber es am Rande als ein Werk des Origenes bezeichnet, erklärt sich aus der Verschiedenheit seiner Ausdrucksweise von der der Symbole der Concilien und der byzantinischen Theologen. Was von der Art fremdartig, mystisch, verdächtig schien, ward in früherer Zeit dem Origenes zugeschrieben, von Einigen aus Unwissenheit, von Andern aus bösem Willen. Dies ist sicherlich der Grund, weshalb im Morgenlande dies Werk dem Origenes zugeschrieben und, weit entfernt, wie andere Werke, in's Lateinische übersetzt zu werden, von den späteren Vätern der römischen Kirche kaum erwähnt, viel weniger benutzt ward.

Der Unterschied zwischen unsern beiden Schriftstellern, dem römischen Hippolyt und seinem vielleicht etwas jüngeren Zeitgenossen Origenes dem Alexandriner, ist ähnlich wie der zwischen einem Platonischen Dialog und einem entsprechenden des Cicero. Und dieser Vergleich findet seine Anwendung auf vielen Punkten. Freilich ist Hippolyt ebenso wenig ein Cicero, wie Origenes ein Plato. Aber Hippolyt, wiewohl mit griechischer Literatur und Philosophie genau bekannt und offenbar sich bestrebend, den Osten möglichst dem Westen zu nähern, ist doch in allen seinen Bestrebungen und Gesichtspunkten bei seinen theologischen Speculationen ein Mann der westlichen Kirche, ein Lateiner und ein Römer. Unzweifelhaft sind viele Berührungspunkte zwischen ihm und Origenes, abgesehen von dem katholischen Streben, das beiden als Vertheidigern der katholischen Kirche gegen die häretischen Schulen gemeinsam ist. Beide waren gelehrte und fromme Männer, beide besassen eine classische und philosophische Bildung; beide legten sich auf Argumentation und bisweilen auf Sophistik; beide zeigen viel Einbildungskraft und einige Phantasterei. In ihren theologischen Schriften ergaben sie sich beide insbesondere allegorischen und mystischen Auslegungen. Aber der Mysticismus des Hippolyt unterscheidet sich sehr bestimmt von dem des Origenes. Er hängt allegorischer Phantasterei sicherlich, wie seine exegetischen Schriften zeigen, so sehr nach, als irgend ein Schriftsteller, der kein Jude war, und bei Weitem mehr, als Origenes, der ein weit tieferer Theolog, ein scharfsinnigerer Dialektiker und ein gründlicherer Gelehrter war. Sehen wir näher zu, so finden wir, dass seine allegorischen Auslegungen alle einen ethischen, d. h. einen einfach moralischen und oft einen sen-

timentalen Charakter haben, während die allegorischen Bildereien des Origenes metaphysischer Natur sind und bei aller Willkür doch immer einen tiefen Gedanken enthalten. Ihre Speculationen zeigen dieselbe Verschiedenheit wie die altrömische und die alt-griechische Mythologie. Das lateinische Element in diesen ältesten Gestaltungen ist vergleichungsweise sehr arm an ontologischen Ideen, sehr reich aber an Allem, was sich auf Denken, Thun und Leiden des Menschen bezieht.

In Betreff der Lehranschauung des Hippolyt sprechen die Urkunden für sich selbst. Ich zweifle nicht, dass Manche es für ihre Pflicht halten werden, zu beweisen, dass Hippolyt die rechte Lehre hatte in Betreff der Athanasianischen Definition der drei Personen. Zwar sagt er das Gegentheil; aber was hat das bei den Anhängern der alten Schule zu bedeuten? Die Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts helfen sich jesuitisch mit der einen Hälfte der Worte des Hieronymus über gewisse Ausdrücke bei den alten Vätern: Sie haben geirrt, oder *„minus caute locuti sunt."* Sie sagen dafür nur: „Die heiligen Väter haben sich bisweilen etwas unvorsichtig ausgesprochen." Die armen Leute! Sie konnten sich nicht so offen erklären, als wir es seitdem gelernt haben! Alles das ist Täuschung bei denen, die es glauben; was aber ist es im Munde derer, die es lehren? Das Schlimmste dabei ist, dass dergleichen Zweideutigkeiten den Glauben denkender Laien so weit erschüttert haben, dass in demselben Grade, als sie blinde Unterwerfung fordern, der Glaube an das ganze System der alten Kirche und an das Christenthum selbst aus den Seelen der Menschen und aus der Nationalliteratur verschwunden ist. Ich sage mit Meier (Lehre von der Trinität) und fast mit allen deutschen Schriftstellern von Bedeutung, dass die Lehre vom Vater, Sohn und heiligen Geist die Grundlehre des Christenthums ist und dass ohne dieselbe das Christenthum als theologisches und philosophisches System nicht hoch über Rabbinismus und Muhamedanismus stehen würde. Die Formeln der alten Kirche sind gut, so weit sie unchristliche oder unlogische Einfälle, die da wirklich oder angeblich gegen die geschichtliche und philosophische Grundlage des christlichen Glaubens gerichtet waren, ausschliessen sollen. Allein an sich sind sie übereinkömmlich und unvollkommen und sind in die Schrift und die frühesten Väter vermittelst untergeschobener Worte und Verse im neuen Testamente, durch

Erdichtungen in der patristischen Literatur und durch trügerische oder unhaltbare Lesarten und Auslegungen in beiden eingeschmuggelt worden. — Hippolyt war daneben ein gemässigter Mann, er mag über manche Punkte gesagt haben: *Credibile, licet ineptum,* niemals würde er mit Tertullian ausgerufen haben: *Credibile, quia ineptum.*

Ich glaube somit die Hülfsmittel zu einem treuen Bilde Hippolyt's gegeben zu haben, und habe dabei gezeigt, dass alles, was wir aus dem grossen Werke über ihn wissen, das jetzt entdeckt ist, völlig mit dem übereinstimmt, was wir in seinen übrigen anerkannten Schriften lesen. Aber der grösste Beweis und, wie mir scheint, auch das grösste Ergebniss unserer Annahme, dass die „Widerlegung aller Häresien“ von Hippolyt geschrieben ist, ist seine entscheidende Bedeutung für einen der bestrittensten Punkte in der Geschichte jener Zeit, und einen der Hauptgründe der Tübinger Schule für die späte Entstehung des Johanneischen Evangeliums.

Wir haben gesehen, welche eigenthümliche Stellung Theodotus in der Entwicklung der christlichen Lehre um die Mitte des dritten Jahrhunderts einnahm. Er entkleidete seine Speculationen gänzlich des gnostischen Dualismus. Gott, und Gott allein, war seinem System zufolge Schöpfer und Regierer des Weltalls. In Betreff Christi nahm er die übernatürliche Erzeugung Jesu an, behauptete aber, dass Christus sich mit Jesus vereinigte, als der Geist in der Taufe auf ihn herabstieg. Ich hoffe an einem andern Orte zu zeigen, wie Clemens von Alexandrien im Morgenlande und dreissig Jahre später Hippolyt im Abendlande (und zum Theil sein Lehrer Irenaeus) versuchten, dies System der katholischen Lehre anzunähern und so eine Vereinigung zwischen dem geschichtlichen Christus der Kirche und dem idealen der Philosophen zu bewirken; denn dies scheint mir ihre beziehungsweise Stellung zu sein.

Hippolyt fand sehr wenig wissenschaftliche Kenntniss in Rom und noch weniger speculativen Geist. Sie waren seit der Zeit des Clemens, der ihr erster eigentlicher Bischof war, ehe noch das vierte Evangelium von Johannes geschrieben war, Monarchianer gewesen. Man kann vernünftiger Weise nicht zweifeln, dass die römische Kirche, wie sie dies Evangelium anerkannte, auch die Logoslehre annahm. Aber es ist einleuchtend, dass dies geschehen konnte, ohne dem Orient in allen meta-

physischen Unterscheidungen zwischen dem Logos, als dem idealen Selbstbewusstsein Gottes, und seiner Verkörperung in Jesus von Nazareth, als einer geschichtlichen Person und einem wahren Menschen, zu folgen, und ohne sich in die verwickelte, halb geschichtliche, halb speculative Frage einzulassen, ob und in wie weit die Idee eines hypostatischen Sohnes zwischen den Logos und den geschichtlichen Jesus zu setzen sei. Mit einem Worte: die römische Lehre war die des Johanneischen Prologs; aber es lag derselben eine Auffassung Christi zu Grunde, bei welcher das geschichtliche und realistische Element über das idealistische vorherrschte. Die Lehre nahm überhaupt in der römischen Kirche nur die zweite Stelle neben dem Kirchenregiment und der Kirchenzucht ein. Diese Kirche hielt sich zu Petrus und Paulus, aber mit einem entschiedenen Uebergewicht des Petrinischen Geistes. Das vorherrschende Amt ihres Christus war das des ewigen Hohenpriesterthums. Die in Pauli Briefen, besonders in denen an die Epheser und Colosser, niedergelegten metaphysischen Keime hatten in dieser Kirche keine Frucht getragen. Als die Lehre vom Sohne sich soweit entwickelt hatte, dass es unausweichlich ward, zu genaueren Bestimmungen über Vater und Sohn zu kommen, ward die monarchianische Ansicht vorherrschend.

Nun glaube ich nicht, dass Zephyrinus, eben so wenig wie Noëtus selbst — bei der Annahme eines Systems, das, folgerecht durchgeführt, zum einfachen Patripassianismus führen musste, daran dachte, irgend eine bedeutende Aenderung im System der Kirche zu machen. Er mochte sagen, wie Noëtus, er beabsichtige nur, Christus zu ehren. Er sagte (wie wir bestimmt von Hippolyt erfahren), dass seine Gegner „zwei Götter" annähmen, wenn sie nicht, wie Christus für Gott, so auch Gott für Christus erklärten. Sicherlich aber war die Stellung, die Zephyrinus und Callistus in dieser Beziehung fast ein Viertel-Jahrhundert lang (23 Jahre) einnahmen und behaupteten, ein Wendepunkt in der dogmatischen Richtung Roms.

Die Stellung des Hippolyt in dieser Hinsicht hat ihren Schlüssel in seinem grossen Werke, ihre weitere Erklärung aber im „Kleinen Labyrinth". Beide Werke erklären sich wechselseitig, wie es nur die Werke desselben Mannes können.

So viel über den dogmatischen Charakter Hippolyt's und seiner Schriften.

Was die phantastischen Auslegungen sowohl des Hippolyt, als des Origenes betrifft, so unterscheiden sie sich in einem Punkte zu ihrem Vortheil von manchen orthodoxen Auslegungen der neueren Zeit. Fast immer liegt dabei entweder Gelehrsamkeit oder ein philosophischer Gedanke, eine christliche Idee zu Grunde. Freilich ist die Verbindung dieser Idee mit dem Texte gewöhnlich kindisch, willkürlich und bisweilen widersinnig Aber in den letzten 250 Jahren haben wir manche ganz eben so willkürliche, ja selbst so widersinnige Auslegungen gehabt, ohne die geringste Ahnung einer philosophischen oder auch nur christlichen Idee über das Maass einer hausbackenen Moral oder Trivialität hinaus.

Wir bemerken dieselben bezeichnenden Züge in dem Gewicht, das Hippolyt auf die Erhaltung der Kirchenzucht unter der Geistlichkeit legt. Seine Strenge in dieser Beziehung in Vergleich mit dem Benehmen des Callistus ist ihm eigenthümlich; aber dies ist nur ein Unterschied des Grades. Sein System der Kirchenregierung kann man als Presbyterianismus bezeichnen, insofern es den Presbytern als Körperschaft in allgemeinen Angelegenheiten mindestens das Recht eines unverkümmerten Veto dem Bischof gegenüber zusprach. Um dies System zu verstehen, müssen wir uns erinnern, dass der Presbyterianismus schon seinen wohlverdienten Lohn dafür geerntet hatte, dass er dem Episcopalismus in der immer vollständigeren Ausschliessung der Laien von der kirchlichen Gesetzgebung und Verwaltung beigestanden hatte — eine Richtung und ein Erfolg, dessen verschiedene Durchgangsstufen im Morgen- und Abendlande während des zweiten Jahrhunderts ich in meinen „Briefen über Ignatius" aufgezeigt habe. Die Geistlichkeit hatte das Kirchenregiment erlangt; in Betreff der Wahl der Bischöfe (namentlich des römischen) war das ursprüngliche Recht der Laien nur dem Namen nach beibehalten, *in praxi* war es entweder eine Beistimmung durch Zuruf oder ein stürmisches Veto. Eine Gemeindegliederung von Kirchspielen und Sprengeln bestand zu diesem Zwecke nicht, und die Gliederung von Massen rein zum Zwecke der Wahl, ohne andere Rechte, ist in der That in jeder, bürgerlichen wie kirchlichen, Verfassung eine reine Täuschung.

Die Verhältnisse hatten sich auch in dieser Hinsicht in Rom sehr geändert während der vier Geschlechter, die zwischen

Clemens, dem ersten regelmässigen römischen Bischof, und Callistus lagen. Als etwa zwanzig Jahre vor Abfassung des Johanneischen Evangeliums die Corinther daran dachten, einige ältliche Presbyteren durch neue zu ersetzen, ungeachtet ihres Widerspruchs, dass sie ihr Amt durch apostolische Einsetzung auf Lebenszeit besässen, begnügte sich Clemens von Rom in einem sehr verständigen Briefe damit, ihnen zuzurufen, sie möchten die Dinge beim Alten lassen und die wohlbegründeten Rechte der ehrwürdigen Aeltesten anerkennen. Die Philipper scheinen um die Mitte des zweiten Jahrhunderts, als Polycarp seinen Brief an sie richtete, unter derselben aristokratischen Verfassung gelebt zu haben. Aber in der letzten Hälfte dieses Jahrhunderts nahm fast die ganze christliche Welt das bischöfliche System an. Dies System muss seiner Idee nach im Ganzen als Vorbild der germanischen constitutionellen Monarchie angesehen werden; denn beide setzen neben einer collegialischen und einer Volksgewalt das Recht eines regierenden Individuums voraus, dem bei Fragen der Gesetzgebung das Recht und die Macht eines freien Vetos wenigstens insoweit zusteht, dass er gegen den Zwang gesichert werde, wider sein Gewissen zu handeln. Es ist nicht weniger wahr, dass die Annahme dieses Systems das Christenthum in jener Zeit von den grössten Gefahren rettete, als dass seine Ausartung alle Kräfte der Kirche verkümmerte. Das Gleichgewicht der Gewalt war bald beseitigt. Von den drei constitutionellen Elementen waren zwei auf Seite der Geistlichen, und das dritte hatte weder Gemeinde- noch Synodaleinrichtung. In Folge dessen fiel die ganze Macht in die Hände der Geistlichkeit. Die Presbyteren wurden zu Priestern, das Amt der verwaltenden Aeltesten ging in den liturgischen Presbyteren unter, und die Diener Christi und der Kirche (ἐκκλησία) begannen als priesterliche Mittler zu erscheinen. Die Bischöfe zogen den grossen Treffer bei dieser Lotterie und der römische Bischof den grössten. Ich glaube diese und andere verwandte Punkte vollständig in meinen „Briefen über Ignatius" erledigt zu haben. Aber unsere Kenntniss von den einzelnen Umständen bei diesen Vorgängen im Sprengel der römischen Kirche war sehr dürftig. Wir erhalten sehr schätzenswerthe Bereicherungen unserer Kenntnisse über diesen Punkt aus unserm Werke.

In der Zeit des Callistus war die Macht des Bischofs von

Rom bereits mehr absolut, als constitutionell. Obgleich die bischöfliche Würde natürlich durch Wahl ertheilt ward, so hatte sie doch die Geistlichkeit gewöhnlich ganz in der Hand, und obwohl die Gesetzgebung der Form nach einem Collegium anvertraut war — dem Presbyterium oder der Körperschaft der Presbyter mit dem Bischof an der Spitze —, die richterliche Gewalt aber gänzlich bei diesem stand, so war dennoch das wirkliche Kirchenregiment in den Händen des Bischofs. Dem Hippolyt zufolge behauptete Callistus, dass ein Bischof niemals vom Presbyterium abgesetzt oder zur Abdankung genöthigt werden könne, selbst wenn er eine Todsünde beginge. Hippolyt erwähnt dies als Probe einer Theorie vom Kirchenregiment, die er weder für constitutionell, noch für geeignet hielt, die öffentliche oder Privat-Sittlichkeit zu heben. Alle wichtige Angelegenheiten gingen offenbar noch durch das Presbyterium. Wir haben in dem Briefe des Cornelius über Novatian die amtliche Liste der Geistlichkeit der Stadt Rom (Euseb. H. E. VI, 43). Da dieser Brief vom Jahre 250 ist, so kann sich damals das Presbyterium in seinem wesentlichen Charakter kaum von demjenigen unterschieden haben, dessen Mitglied Hippolyt einige 20 Jahre früher war. Unter Cornelius gab es zu Rom 42 Priester und 7 Diakonen. Die Zahl der Letzteren ist die der kirchlichen Bezirke, wie ich in der „Beschreibung von Rom“ gezeigt habe. Die Zahl der Presbyteren bezeichnet offenbar die Zahl der christlichen Versammlungshäuser in der Stadt. Optatus von Mileve gibt 50 Jahre später unter Diocletian ihre Zahl auf einige vierzig an. Diese Männer bildeten also das Presbyterium. Dem 33. apostolischen Canon gemäss bildeten auch die Bischöfe der Suburban-Städte mit Einschluss von Portus zu dieser Zeit einen zugehörigen Bestandtheil des römischen Presbyteriums, das später sogenannte Cardinal-Collegium. Ich glaube es überdem oben mehr als wahrscheinlich gemacht zu haben, dass der Ursprung dieser Einrichtung nur durch die Stellung erklärt werden kann, die diese Städte und namentlich Portus im zweiten und dritten Jahrhundert einnahmen. Diese Körperschaft bestand also aus den Pfarrpriestern und aus den Suburban-Bischöfen gerade wie heutzutage das Cardinal-Collegium, nur dass die Diakonen der römischen Kirche damals offenbar eine untergeordnetere Stellung einnahmen, als ihre späteren Namensvettern, die Cardinal-Diakonen. Und noch

am Ende des sechszehnten Jahrhunderts bestand diese presbyterianische Einrichtung, da denn Papst Sixtus V. es für gut befand, das Collegium in Behörden (Congregationen genannt) zu theilen, ohne irgend eine andere als berathende Stimme.

Das Regierungssystem im Jahre 220 war natürlich ein System des Ueberganges, zumal in Rom. Praxis und Theorie wichen von einander ab. Aber der Ausgang konnte nicht zweifelhaft sein, so lange nicht der politische Zustand der Welt sich änderte, ein neuer Völkerstamm eintrat und das nationale Element in unabhängigen und gebildeten christlichen Staaten sich neu erhob.

Das System der kirchlichen Ordnung in Betreff der Heirathen der Presbyter war damals in der römischen Kirche demjenigen sehr ähnlich, das jetzt in der griechischen Kirche in Geltung ist. Die evangelische Freiheit, wie sie durch das Beispiel der Apostel und mancher ausgezeichneter Bischöfe im zweiten Jahrhundert bestätigt war, war allmälig verkümmert worden. Es bestand noch gemäss dem Canon 17—19 kein Gelübde der Ehelosigkeit, aber man fand es mit Paulus Ausspruch: „Ein Aeltester sei eines Weibes Mann" nicht verträglich, dass ein Presbyter, der sein Weib verlor, so lange er sein Amt behielt, wieder heirathen solle. Daraus schloss man denn weiter, dass, wer eine zweite oder dritte Frau hatte, streng genommen nicht Presbyter werden dürfe. Der nächste Schritt war, dass, wer unverheirathet zum Presbyter geweiht worden, während seines Amtes nicht heirathen dürfe. Besonders über diesen Punkt war Hippolyt mit Callistus in Streit, der kein Bedenken darin fand, Personen zu Presbyteren zu weihen, die eine zweite oder dritte Frau hatten, oder unverheiratheten Presbyteren zu erlauben, dass sie heiratheten und dabei ihre Stelle behielten. Wir sehen, dass auch in dieser Beziehung das Zeitalter des Hippolyt eine Zeit des Uebergangs war. Die Kirche konnte verschiedene Wege einschlagen. Sie hätte den Mittelweg zwischen den Systemen des Callistus und des Hippolyt ergreifen können; dann würde sie wahrscheinlich auf eine ähnliche Einrichtung wie das System der griechischen Kirche in Russland gekommen sein, wo ein Pfarrpriester ein zum ersten Mal verheiratheter Mann sein muss, was so weit geht, dass er beim Tode seiner Frau sich zurückzuziehen und in ein Kloster zu gehen hat, aus welchem denn gewöhnlich die Bischöfe

genommen werden. Die Mehrzahl der im Jahre 325 zu Nicaea versammelten Bischöfe führte zuerst (wie Sokrates in seiner Kirchengeschichte sagt) ein neues Gesetz ein, das Bischöfen, Presbyteren und Diakonen, die da verheirathet waren, verbot, ihre Aemter zu behalten, wenn sie nicht das eheliche Leben aufgeben wollten. Diese Anordnung ward bald zu einer allgemeinen Sitte, trotz des entschiedenen christlichen und moralischen Widerstandes des ehrwürdigen Bischofs Paphnutius, und ward zur Grundlage noch schlimmerer Uebergriffe in späterer Zeit, trotz des moralischen Widerstrebens der germanischen Nationen.

Zur Zeit des Hippolyt war das kirchliche Amt so weit entfernt, einen *Character indelebilis* zu ertheilen, dass weder ein Presbyter, noch ein Bischof würde verhindert worden sein, seine Stelle aufzugeben und wie irgend ein anderer Christ zu heirathen. Diese ganze Theorie der Canonisten stammt erst aus späterer Zeit. Der gelehrte Christ behielt sein Pallium, den Philosophenmantel, wenn er ein Amt in der Kirche annahm, mochte es das eines Bischofs oder eines Presbyters sein. Und er trug sein altes Pallium wieder, wenn er sich von dem Amte zurückzog.

Dies waren also im Ganzen die Ansichten des Hippolyt, wie sie unser jüngst entdecktes Werk und seine anderen Schriften deutlich zeigen. Dies war seine gesellschaftliche Stellung als Bischof und als Mitglied des römischen Presbyteriums, und dies war die christliche und priesterliche Welt, in der er einen so bedeutenden Platz einnahm.

Wir wissen so wenig von den näheren Umständen seines Lebens, dass wir unsere Vorstellungen von seinem Charakter wesentlich aus seinen Schriften und aus dem hohen Ansehen und Rufe bilden müssen, in dem sein Name sowohl in der abendländischen, als in der morgenländischen Kirche stand. Ein ungenannter griechischer Zeitgenosse des Chrysostomus nennt ihn den Süssesten und Freundlichsten (γλυκύτατον καὶ εὐνούστατον), Hieronymus: „*Vir disertissimus*“.

Wollte ich seinen schrifstellerischen Charakter in wenigen Worten zusammenfassen, so würde ich sagen, dass Hippolyt kein origineller Schriftsteller war, sondern ein wohlbelesener und urtheilsfähiger Sammler. Er fand Gefallen daran, allerlei Nützliches aus älteren Schriftstellern in seine Bücher aufzuneh-

men und griechische Ideen in die lateinische Kirche einzuführen. So verfuhr er mit Irenaeus und Josephus. Ich vermuthe, er hat dasselbe mit Hegesippus gethan, in der Erzählung vom Leben der Apostel und vom apostolischen Zeitalter, wie sie unter dem Namen des Hippolyt erwähnt wird und, wie ich zu zeigen versucht habe, einen Theil seiner Chronik ausmachte. Dieser Umstand scheint mir noch näher bestätigt zu werden durch einige Berührungspunkte in den Meinungen des Hippolyt mit dem „*Fragmentum Muratorium*", einem, wiewohl sehr schlecht übersetzten, Bruchstück aus dem um 165 geschriebenen geschichtlichen Werke des Hegesippus. Welch ein Verdienst sich Hippolyt damit erworben, dass er ganze Stellen aus den Schriften der alten Häretiker ausgeschrieben hat, statt sie für seine Zwecke zuzustutzen, haben wir im Laufe unserer ganzen Untersuchung im zweiten Briefe gesehen. Aber noch ein anderer Umstand darf nicht mit Stillschweigen übergangen werden. Seit den ersten Regungen einer katholischen Litteratur, wie sie mit dem Hirten des Hermas begannen — dem gutgemeinten, aber einfältigen Romane, von dem Niebuhr zu sagen pflegte, er bedauerte die athenischen Christen, dass sie verpflichtet waren, ihn in ihren Versammlungen lesen zu hören — war es der Plan der christlichen Schriftsteller gewesen, den griechischen und römischen Geist allmälig unabhängig zu machen von den Schriften der heidnischen Philosophen und eine katholische Litteratur und Bibliothek, besonders zum Gebrauch für Kinder und Katechumenen, zu schaffen. Es war daher dem Hippolyt ein ganz natürlicher Gedanke, Alles, was er brauchte, aus Sextus Empiricus in seine Bücher herüberzunehmen. Heidnische Schriftsteller zu nennen, wenn man sie gebrauchte, forderte die katholische Ehrlichkeit nicht. Sie wurden als gute Prise betrachtet und geplündert. So ward Josephus schon vor der Zeit des Eusebius verfälscht, so die griechischen Väter von ihren späteren Abschreibern und Uebersetzern, Ambrosius und Cassiodorus.

Bei alledem war aber Hippolyt der begabteste und fleissigste Forscher in der abendländischen Kirche seiner Zeit. Ein würdiger Schüler des Irenaeus, übertraf er den Apostel der Gallier an Methode und Kenntnissen, und that viel für die Verbreitung des Lichtes durch die abendländische Kirche, das der griechische Irenaeus in dem unphilosophischen Abendlande an-

gezündet hatte. Ich glaube, dass der Einfluss des Hippolyt in dieser Beziehung sehr gross gewesen sein muss. Sehr viel trug dazu bei, dass er von Geburt ein Römer oder wenigstens von seiner Jugend auf ein Glied der römischen Kirche war. Rom war und blieb nicht allein die Herrin der Welt, sondern auch der Mittelpunkt des Verkehrs zwischen Ost und West. Jedes aufstrebende Talent in der Kirche, jede neue Lehre, die nach Verbreitung trachtete, drängte sich nach Rom. Das christliche Rom bewahrte dies instinctmässige Talent für Regierung und Organisation ebenso wie die untergeordnete Stellung in Allem, was Wissenschaft und Forschungstrieb betraf, wie es dem römischen Geiste im Vergleiche mit dem griechischen überhaupt eigenthümlich ist. Die Bildung durch Irenaeus brachte den Hippolyt mit dem griechischen Geist in Berührung; er mag selbst den Origenes gekannt haben, und sicher hatte er den Clemens von Alexandria gelesen, wiewohl es eine entweder selbst erfundene oder irgendwo von Cave aufgegriffene Fabel ist, dass er sein Schüler gewesen wäre. Sein Aufenthalt in Portus, damals dem Hafen der gebildeten Welt, und gleichwie Alexandria den Besuchern anziehend gemacht durch Tempel, die für alle fremde Religionen und Gottesdienste dort errichtet waren, muss neben solchen Vorbereitungen und solchem Talent und Eifer eben so sehr zur Vermehrung seiner Kenntnisse, als seines Einflusses beigetragen haben. Darauf ward er „Bischof der Heiden“, wie er wahrscheinlich schon bei seinen Lebzeiten genannt ward. Denn dieser Titel wird von Photius als ein dem Cajus ertheilter bezeichnet, nur, weil er, wie wir gesehen haben, diesen für den Verfasser der „Ursache des Alls“ hielt. Was er wusste, war, dass der Verfasser Bischof der Heiden genannt ward. Folglich war dies ein dem Hippolyt gegebener Titel. Was den Umfang seiner Belesenheit und Forschungen betrifft, so geht derselbe unzweifelhaft weit über das Maass der Bildung eines gebornen Römers hinaus. Seine Kenntniss erstreckte sich auf Mathematik, Naturwissenschaft und Astronomie. Zwar ist sein Ostercyclus von 112 (7—16) Jahren sehr mangelhaft, aber er war auch der Erste, der der abendländischen Kirche einen solchen gab. Er forschte über physikalische Probleme und mechanische Erfindungen, um die Gaukler und Taschenspieler seiner Zeit zu entdecken und zu entlarven. Seine Kenntniss der griechischen Litteratur und Philosophie war viel grösser, als die des Irenaeus

oder irgend eines seiner abendländischen Zeitgenossen, den Afrikaner Tertullian nicht ausgenommen. Kurz, Hippolyt folgte in Rom der alexandrinischen Lehrweise und der Stellung des Pantaenus und Clemens, und war der Vorgänger des Origenes, den er aber unleugbar an Gelehrsamkeit, Tiefe und speculativer Kraft eben so wenig als in seiner etwas orientalischen Ueberspanntheit erreichte.

Einen eigenthümlichen Zug dürfen wir an dem Hippolyt nicht übersehen, wenn wir die Stellung verstehen wollen, die er in seiner Zeit behauptete. Er war der erste bedeutende Prediger, den die römische Kirche je hervorgebracht hat. Homilien von einem römischen Bischof waren vor denen Leo's des Grossen, der den bischöflichen Stuhl im Jahre 440 bestieg, nicht bekannt. Dies ist eine auffallende, aber unbestreitbare Thatsache. Clemens, der einzige gelehrte Bischof der älteren Zeit, schrieb einen Brief, aber keine Homilie, was vielleicht der Grund war, dass man so viele Homilien unter seinem Namen schmiedete. Cajus und Hippolyt sind die ersten kirchlichen Schriftsteller, die als Römer erwähnt werden, und von diesen beiden schrieb Cajus polemische und kritische Abhandlungen, aber keine Homilien. Dies ist es, was Sozomenos in jener auf den ersten Blick überraschenden Stelle seiner „Kirchengeschichte" (VII, 19) sagt, die einige Jahre vorher erschien, ehe Leo Bischof von Rom ward. Seine Worte lauten: „In der Stadt Rom hat weder ein Bischof noch sonst wer gepredigt." Nun ist natürlich kein Zweifel, dass während dieser ganzen Zeit in Rom wie in allen anderen Kirchen das Evangelium, wenn es dem Volke in den Pfarrkirchen vorgelesen ward, auch erklärt wurde. Das waren aber volksmässige Auslegungen, aber keine Werke der Wissenschaft und Beredtsamkeit, wie die der morgenländischen Väter und Bischöfe: und deshalb wurden sie nie der Oeffentlichkeit übergeben. Hippolyt machte hiervon eine Ausnahme; die alten Schriftsteller erwähnen eine Anzahl Predigten von ihm; die homilienartige Ansprache scheint sogar seine Lieblingsform bei Behandlung exegetischer und polemischer Gegenstände gewesen zu sein. In allem dem aber folgte er dem Origenes, dessen exegetische Werke zum Theil, wie wir wissen, die Form kurzer Abhandlungen oder Betrachtungen über einen Text haben und mit der Verherrlichungsformel schliessen. Hippolyt erhob bei seinem Bestreben, griechisches Denken und

Wissen in Rom gangbar zu machen, die römische Pfarrpredigt zur gelehrten Homilie. Dies ist vielleicht die eigentliche Meinung der Erzählung, dass er in Gegenwart des Origenes eine Predigt hielt. Es ist natürlich, dass zur Zeit des Sozomenos die Geschichte des Hippolyt, verdeckt und unterdrückt, wie sie es in Rom ward, im Morgenlande nicht sehr bekannt war; auffallend aber ist es, dass N e a n d e r, wo er von den ausgezeichneten Lehrern der älteren römischen Kirche redet, Hippolyt nicht einmal erwähnt. Er nennt nur Cajus und den sehr zweifelhaften Novatian (I, 1190). Es muss ein Versehen sein, dass er den Verlust der Homilie Hippolyt's am Epiphanienfest beklagt, die vorhanden, in Fabricius Ausgabe gedruckt (I, 261—264), und unzweifelhaft authentisch ist. Die Predigt aber, die er, wie Hieronymus sagt, vor Origenes hielt, nennt er eine Predigt zum Lobe des Heilandes, und wir haben keinen Grund, anzunehmen, dass es diese war.

Sein Leben zeigt eben so, wie seine Schriften, einen Mann von heftigerer Empfindung, als Origenes, aber ehrlich und von strenger Sittlichkeit, wie dieser. Er brachte sein Leben in mühvoller Arbeit für seine Mitmenschen zu als Forscher und Lehrer wie als Mann der Praxis. Er ward zum Märtyrer für seinen Glauben und vielleicht für seine Ehrlichkeit, und indem er für seinen Glauben starb, starb er für die Religion des Geistes, für die Freiheit des Gewissens und für die zukünftige Freiheit der Menschheit. Denn das war der grosse Kampf jener Zeiten. Friede sei mit seinem Gedächtniss und Ehre seiner Tugend und Frömmigkeit! —

Ich halte das Bild, das ich von Hippolyt zu entwerfen gesucht habe, für historisch treu und durch unbestreitbare Thatsachen beglaubigt, und ich glaube, dass im Ganzen mein Urtheil über den Werth seiner Schriften unparteiisch gefunden werden wird. Aber ich kann mir nicht verbergen, dass ich wenig Aussicht habe, so viel Verständniss und Billigung für mein Bild zu finden, als ich wünschte.

Ich bin gewiss, dass Manche der Meinung sein werden, ich habe den Hippolyt nicht mit der Ehrfurcht behandelt, wie sie einem heiliggesprochenen Vater der lateinischen Kirche gebühre. Denn gewissen Leuten spricht jeder solcher Vater mit einem Stück von der Gesammt-Untrüglichkeit einer Synodal-Geistlichkeit, und diese Leute sind mit ihrer abgöttischen Ver-

ehrung der Kirchenväter sehr geneigt, uns eine solche Autorität eben sowohl, wo es sich um Thatsachen, als wo es sich um metaphysische Formulare handelt, aufzubürden. Wir sollen den Vätern blindlings glauben, wenn sie als Thatsache etwas behaupten, was wir die besten Gründe haben nicht zu glauben, oder dessen Unwahrheit uns geradezu bekannt ist; und was die metaphysischen Theorien betrifft, so sollen wir ihre Meinungen mit um so grösserer Ehrfurcht aufnehmen, je mehr sie den Grundsätzen der Dialektik widersprechen, auf die sie sich berufen. Wenn diese Theologen, unwürdig wie sie des Namens von Protestanten, Denkern und Geschichtsforschern sind, von dem entscheidenden Gewicht ihrer übereinstimmenden Auslegungen sprechen, so übersehen sie oder wissen nicht, dass über alle Fragen in Betreff der Lehre der Schrift wie des Urchristenthums, die uns jetzt zweifelhaft sind, die alten Schriftsteller gerade so ungewiss waren, wie wir es sind. Die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts widersprechen im Allgemeinen denen des zweiten, die zum Theil Augenzeugen waren oder glaubwürdige Zeugnisse und zuverlässige Ueberlieferungen anführen konnten, während die späteren Väter nur Kritiker waren, und die meisten noch dazu sehr untergeordnete und vorurtheilsvolle. Denn oft gingen sie von geschichtlichen und dogmatischen Systemen aus, die ihre Fähigkeit als Richter sehr beeinträchtigen und noch entschiedener zeigen, wie wenig sie geeignet sind, als untrügliche Muster der Kritik aufgestellt zu werden. Wenn also: die Väter kritisiren, heisst: ihnen Missachtung beweisen, so haben die späteren Väter diese selbst ihren Vorgängern bewiesen. Das viel ausposaunte Wort: „*Quod semper*, *quod ubique*, *quod ab omnibus*“ ist im Sinne dieser Buchstabenanbeter ein elender Gemeinplatz, und in dem Sinne genommen, in dem es wahr ist, zerstört es ihr System und ihre Autorität.

Kritiken oder Widersprüchen von dieser Seite her bin ich entschlossen, kein Wort zu erwidern, weder in Betreff geschichtlicher noch speculativer Fragen; denn diese Leute gehen nicht nach Thatsachen, sondern nach dem System, sie berufen sich nicht auf die Wahrheit, sondern auf Autorität, und ihre Beweisführung macht den Eindruck, als wenn sie nach der Wahrheit nur geforscht hätten, um sie zu verrathen, wenn sie gefunden ist. Sie geben keine Gründe oder solche, die einer ernstlichen

Widerlegung nicht werth sind: so sollen sie auch nimmermehr Gründe von mir bekommen.

Dann gibt es eine zweite Gattung von Leuten, die den Hippolyt frei und unbefangen zu beurtheilen wünschen mögen, die aber, wenn ich nicht irre, die eigentliche Bedeutung unserer Forschungen über die Kirchenväter nicht genug würdigen, und vergessen, dass Geschichte und geschichtliche Wahrheit überhaupt in der genauesten Wechselwirkung stehen mit unserem geschichtlichen Glauben an die Grundideen des Urchristenthums. Von diesen, besorge ich, werden es Manche tadeln, dass ich von den Werken des Hippolyt zu viel Aufhebens gemacht habe, und werden behaupten, ich hätte Werth und Bedeutung seiner geschichtlichen Schriften überschätzt. Manche mögen sogar etwas Rechtes zu sagen glauben, wenn sie Männer wie Hippolyt und Irenaeus verspotten. Zwar liebt es auch Gibbon bisweilen, Männer dieser Art in seinem im Ganzen bewundernswürdigen und meisterhaften Werke lächerlich zu machen. Das aber ist ein Zoll, den er einer ideenlosen und vorurtheilsvollen Zeit brachte, und die da meinen, sie müssen entweder diese Anschauungsweise theilen, oder geradezu es mit dem Aberglauben halten, vergessen, dass sie damit eine abgethane Zeit und ein bankbrüchiges System der Philosophie und Geschichte vertreten. Sie sind Männer einer vergangenen Zeit, und ihre allgemeine Anschauung von Litteratur, Poesie und Philosophie ist nichts, als das *Caput mortuum* einer sogenannten Philosophie, die in blinder Selbstgenügsamkeit wurzelt. Die Zeit, die sie hervorbrachte, verstand wohl zu verneinen und zu zerstören, machte aber nie auch nur den Versuch, zu schaffen und neuzubauen; sie bekämpfte die Lüge, ohne Wahrheit zu geben, und brachte kein anderes schliessliches Ergebniss zu Stande, als eine völlig blinde Reaction, und erzeugte in dem armen abgematteten Geschlecht eine krankhafte Sucht, in verspottetem Aberglauben und in hohlen und ohnmächtigen Formularen der Vergangenheit Zuflucht und Rettung zu suchen. Ich bin immer der Meinung gewesen, dass diejenigen wenig Einsicht in die Zukunft haben, welche die Vergangenheit nur durch die gefärbte Brille der eigenen Vorurtheile oder der ihrer Zeit betrachten können. Indess, da ich, wie ich schon im Eingange dieser Briefe andeutete, nicht verkenne, dass auf dieser Seite nicht nur solche sind, die wenig von der Weisheit der alten

Väter und viel von der eigenen halten, sondern auch solche, die sich ernstlich um die Wahrheit bemühen, wiewohl sie nicht hinreichend bekannt mit den geschichtlichen Thatsachen und geübt in kritischer Forschung sind, und noch weniger in der Methode philosophischer Speculation, so wünsche ich ernstlich einen Weg zu ihrem Kopf und Herzen zu finden, um ihnen zu zeigen, dass Männer sehr ausgezeichnet sein und ihr Zeugniss grossen Werth haben kann, trotz der Irrthümer und Verstösse ihrer Zeit, die uns lächerlich und selbst anstössig erscheinen mögen. Historische Kritik ist weder eine Parteisache, noch das Geschäft des Liebhabers: es erfordert den Ernst und die Gewissenhaftigkeit eines Richters. Ich weiss sehr wohl, dass Hippolyt den Callistus nicht höflicher behandelt hat, als Luther Heinrich VIII., und in Hippolyt's Streit mit Callistus scheint sich mir das *Odium theologicum* und persönliche Bitterkeit und Gereiztheit zu zeigen, wie sie sicherlich sich mit dem Ideal eines vollkommen christlichen Charakters nicht vereinigen lässt. Aber was hat das denn zuletzt mit seiner Wahrheit und seinen Thatsachen zu thun? Es muss den Geschichtsforscher behutsam machen, sein Urtheil in dieser Sache nicht als vorurtheilsfrei und unparteiisch anzunehmen; aber reine Sentimentalität oder Ziererei wäre es, hiernach das Urtheil über die grosse Frage zu bilden, um die es sich dabei handelt. Und die, meine ich, ist einfach, ob er (menschlich gesprochen) ein guter und rechtschaffener Mann oder ein Narr und ein Schelm war. Niemand ist beides, und jeder geschichtliche Charakter muss eins von beiden sein. Ich weiss nicht, was als nothwendiges Erforderniss eines canonisirten Märtyrers, eines heiliggesprochenen kirchlichen Schriftstellers und Bischofs betrachtet wird. Aber ich bekenne, dass, wenn sittliche Entrüstung gegen Schlechtigkeit und Lüge nicht dazu gehört, ich mich nach leuchtenden Mustern für das Gute und Grosse unter classischen Heiden oder gewöhnlichen Christen umsehen müsste. Nach meinem Geschmack ziehe ich, da nichts Menschliches vollkommen ist, kräftige Entrüstung unendlich schlaffer Gleichgültigkeit und widriger Scheinheiligkeit vor. Wer die Lüge nicht bekämpft, wird auch die Wahrheit nicht vertheidigen, und wer einen Schurken nicht Schurke zu nennen wagt (sei er nun Bischof und bischöflicher Amtsbruder oder nicht), wird auch Tyrannei nicht als Tyrannei behandeln, wenn die christliche

Wahrheit mit Gewalt angegriffen wird. Und doch sind dafür die Märtyrer gestorben von Hippolyt bis Ridley. Auch kann ich nicht sehen, wie Jemand zu stark sprechen kann, wenn er die Wahrheit gegen die Unsittlichkeit vertheidigt. Das war nicht die Meinung des Mittelalters: Thomas von Aquin ward nicht für weniger weise oder heilig von Dante und anderen seiner Verehrer gehalten, weil er klar genug zu verstehen gab, was er von Tyrannen, wie Carl von Anjou, hielt. — „Aber er hätte gegen Callistus nicht so persönlich werden sollen." — „Und wie wisst Ihr denn," würde ich darauf erwidern, „dass es ein persönliches Gefühl, persönliche Erbitterung, persönlicher Eigensinn war, was den Hippolyt so unwillig machte? und dass es nicht Liebe zur Wahrheit und zum christlichen Volke und zu seiner eigenen Kirche war, was ihn bewog, die kirchlichen Denkwürdigkeiten des römischen Presbyteriums jener Zeit zu schreiben?" Ehrfurcht vor Autorität hat ihren Werth, einen höheren aber hat die Ehrfurcht vor der Wahrheit. Sokrates würde, nach Erklärungen, wie er sie in ähnlichen Fällen gegeben, dem Hippolyt bei der Aufdeckung der Nichtswürdigkeit des Callistus zwar nicht die höchste attische Feinheit zugeschrieben haben, doch würde er anerkannt haben, dass er sich für einen mit jüdischer Barbarei behafteten Mann erträglich ausdrücke und dass er im Ganzen auf ihn den Eindruck eines gottesfürchtigen Mannes mache, der da seinen Glaubensgenossen und Mitmenschen einen Dienst zu erweisen wünschte.

In Betracht aller dieser Schwierigkeiten, denen der Gegenstand ausgesetzt ist, wäre ich in grosser Verlegenheit, wollte ich meine Untersuchungen hiermit beschliessen. Was ich auch in diesen Briefen gethan haben mag, um die Wichtigkeit der Entdeckung zu erweisen und den Charakter des Hippolyt zu rechtfertigen, wo ich ihn im Rechte glaube, so bin ich doch gewiss, dass Wenige sich die Mühe geben werden, sich mit dem Einzelnen zu befassen; und wollte ich hier schliessen, so würde ich nicht geleistet haben, was ich für einen Schriftsteller wenigstens versuchen muss, dessen historischen Werth ich unternommen habe gerade für unsere Zeit darzustellen.

Anderweitig habe ich auseinandergesetzt, was ich von einem allgemeineren Gesichtspunkte aus zu sagen beabsichtige, und habe die erdichtete Form gerechtfertigt, zu der ich Zuflucht zu nehmen mich genöthigt sah. Ich habe versucht, den

Hippolyt für sich selbst sprechen zu lassen, wie er es etwa thun würde, wenn er auf die Nachricht, dass sein Hauptwerk ihm gestohlen und in Oxford unter dem Namen des Origenes gedruckt worden sei, nach England käme, um seine Sache vor dem englischen Publicum im Ganzen zu vertheidigen. In diesem Falle dürfte er, vorausgesetzt, er schriebe nicht in seinem hohen Stil, sondern erginge sich hier und da etwas in seiner harmlosen Laune, seine Kritiker und Richter in diesem Lande etwa so anreden, wie in der Rede, die ich ihm in den Mund gelegt habe

Das letzte Ziel aller geschichtlichen Kritik ist, einen geschichtlichen Charakter aus einer lange vergangenen Zeit uns zu einem lebendigen und gleichsam sprechenden Bilde zu machen. Aber in einem Falle, wie diesem, muss der Held unserer kritischen Untersuchung und seines Zeitalters auch ein Spiegel für uns und unsere Zeit werden. Wir müssen sehen, wie wir ihm erschienen sein würden. Wir haben denselben Glauben gemein, wiewohl unsere Sprache und Gebräuche, unsere Bekenntnisse und unsere Regierungsform sich beträchtlich unterscheiden. Wir müssen ihre Sprache in die unsrige übersetzen, und dann können wir zuversichtlich hoffen, in ihnen einen treuen Spiegel unserer eigenen Lage, unserer Vorurtheile und Hoffnungen, unserer Mängel und Gefahren zu erblicken. Dies ist die Aufgabe. Er muss zu uns sprechen, wie er war, fühlte und dachte, und ich muss ihn so in einer Sprache reden lassen, die weder die seinige, noch die meinige ist. Ich kann bei diesem Versuche nicht den Erfolg hoffen, den ich wünschte, aber ich kann doch Ihnen und andern Freunden des Hippolyt in England einige Hülfsmittel geben, um besser zu machen, was ich versucht habe, aus Verzweiflung an der Fähigkeit, ein vollständiges geschichtliches Bild von ihm und seiner Zeit zu entwerfen.

Meine letzte Bitte an Sie, mein theuerster Freund, ist daher, dass Sie, was ich noch weiter zu sagen habe, mit eben der Freundlichkeit lesen mögen, die Sie diesen Briefen erwiesen haben.

Und nun bleibt mir nur noch ein Geschäft — und das ist für mich das angenehmste. Ich habe Ihnen, theurer Freund, nicht nur für die höchst belehrende Theilnahme zu danken, die Sie den Briefen zugewandt haben, welche ich so glücklich

war, Ihnen zu schreiben, sondern auch dafür, dass Sie die Sorge eines liebevollen Pathen meinem armen nackten Kinde gewidmet. Ihre unschätzbare Bibliothek hat mich mit unentbehrlichen Büchern versehen, nach denen ich mich vergeblich im Britischen Museum umgesehen hatte. Ihre Gelehrsamkeit und Ihr Scharfsinn haben mir noch nachdrücklicheren Beistand geleistet bei manchen schwierigen Punkten einer so verwickelten Untersuchung, die ich genöthigt bin, in aller Eile mitten in einer Londoner Saison und der Zeit der Ausstellung zu Ende zu bringen. Vor Allem aber haben Sie mich durch Ihre Theilnahme ermuthigt, meine Untersuchungen so vollständig, als ich konnte, und die Darstellung meiner eigenen persönlichen Ueberzeugungen so ausführlich zu machen, als der Gegenstand es zu erfordern scheint. Für alle diese Freundlichkeit empfangen Sie, mein theuerster Freund, den aufrichtigsten Dank

Ihres immer getreuen

Bunsen.

Erste Nachschrift.

Carlton Terrace, den 26. Juli 1851.

Da ich meine Briefe heute so weit durch die Presse gebracht habe, dass ich Ihnen die gedruckten Bogen vom Ganzen habe überreichen können, finde ich es angemessen, ein paar Worte über zwei treffliche Artikel hinzuzufügen, die über denselben Gegenstand erschienen sind, seit ich meine Briefe geschrieben habe: einer in der letzten Nummer der „*Quarterly Review*“ der andere in der Juni- und Juli-Nummer des „*Ecclesiastic*“. Der scharfsinnige und geschmackvolle Verfasser des ersten Artikels hat die Frage der Origenistischen oder nicht-Origenistischen Verfasserschaft bei Seite gelassen und sich darauf beschränkt, das Werk für einen unzweifelhaft authentischen und höchst bedeutsamen Beitrag zur geschichtlichen und kirchlichen Litteratur vom Anfange des dritten Jahrhunderts zu erklären. Dieser Artikel ist ganz geeignet, die Aufmerksamkeit des Publicums zu erregen, und die metrischen Uebersetzungen der schönen lyrischen Bruchstücke verrathen einen tüchtigen Gelehrten und einen geschmackvollen Dichter.

Der Verfasser des Artikels im „*Ecclesiastic*“ hat sich mit Gelehrsamkeit und Scharfsinn an die Frage von der Verfasserschaft gemacht. Ueberzeugt von der Echtheit des Werkes, ist er eben so sehr überzeugt, dass Origenes es nicht geschrieben haben kann und dass es in Rom geschrieben sein muss; er vermuthet, dass der Presbyter Cajus der Verfasser sei. Indess der Hauptheil seiner Untersuchung betrifft den ersten Punkt, dass das Buch unmöglich von Origenes sein kann, und er hat viele treffende Beweise hierfür beigebracht. Er zeigt, dass Origenes,

der da von den Ebioniten wusste, was seine Schriften zeigen, nicht die gewöhnliche Meinung über ihren Ursprung und ihre Grundsätze wiederholt haben könne, wie sie unser Verfasser dem Irenaeus nacherzählt (21. Art. p. 50). Auch macht er die feine Bemerkung, dass, wenn Origenes gewusst hätte, was unser Buch von dem Gebrauch der Karpokratianer berichtet, sich die Ohren zu verstümmeln, er nicht die unglückliche Vermuthung aufgestellt haben würde, durch die er einige Bemerkungen des Celsus gegen die Christen zu verdächtigen sucht (ebend. p. 51). Auch könne man dieser Schwierigkeit nicht durch die Behauptung entgehen, dass unser Werk früher vor dem Buche gegen Celsus von ihm geschrieben sei, in dem die betreffenden Ausdrücke vorkommen. Denn unser gelehrter Verfasser beweist, dass, wenn unser Werk von Origenes wäre, es in einem sehr späten Zeitraume von ihm geschrieben sein müsste. Wir wissen aus Eusebius (VII, 38), dass Origenes mit den Ebioniten bekannt ward und gegen sie schrieb gegen das Ende seines Lebens (also wenigstens dreissig Jahre nach seinem kurzen Aufenthalte in Rom), und als die Sekte am Erlöschen war. Der Verfasser unseres Werkes dagegen kannte sie und bekämpfte sie in Rom, da sie einflussreich und in voller Kraft waren.

Alles dies dient dem verneinenden Theile meiner Beweisführung zur Bestätigung, dass das Werk nicht von Origenes geschrieben sei. Aber ich habe hauptsächlich den positiven Beweis geführt, dass es in Rom, und zwar von Hippolyt geschrieben sei. Der Verfasser dieser Artikel stimmt mit mir überein, was den Origenes angeht. Er ist ferner vollständig überzeugt, dass das Buch auf Rom hinweist und auf einen Schüler des Irenaeus[1]). Ich gebe mich der Hoffnung hin, dass die fernere

[1]) Es gereicht mir besonders zur Freude, in Bezug auf diesen Punkt eine sehr scharfsinnige Bemerkung des gelehrten Verfassers jener Artikel zu erwähnen. Nachdem er die Verwandtschaft des 19. Cap. im 2. Buche des Irenaeus mit den „*Philosophumenis*" hervorgehoben (freilich ohne dem bedeutenden Fortschritte unsers Verfassers gegen den Irenaeus in der Untersuchung wie in der Methode Gerechtigkeit widerfahren zu lassen), bemerkt er, dass unser Verfasser folgende Stelle jenes Capitels aus dem Irenaeus fast abgeschrieben habe: „Quae apud omnes, qui Deum ignorant et qui dicuntur philosophi, sunt dicta, haec congregant et quasi centonem ex multis pessimis panniculis consarcientes" etc. Die entsprechende Stelle unseres Buches findet sich im Anfang des fünften Buches (p. 94, 26):

Erwägung der Sache von Seiten eines so urtheilsfähigen Richters und gründlichen Gelehrten ihn zu derselben Sicherheit über den andern Punkt bringen wird, dass unser Werk nicht von Cajus geschrieben ist, dem Niemand eine solche Schrift zuschreibt, sondern von Hippolyt, dessen Buch mit demselben Titel, Plan und Inhalt Photius vor sich hatte. In Betreff der unglücklichen Annahme, dass Origenes das Werk geschrieben habe, macht der Verfasser noch die feine Bemerkung, dass die Ansicht des Verfassers der „Abhandlung über das All" (der ein und derselbe mit dem Verfasser unseres Werkes sein muss) über die Unveränderlichkeit des Zustandes der Gottlosen nach dem Tode mit den Ansichten des Origenes über diesen Punkt unverträglich sei.

Neben einer solchen Kritik kann ich es nur einem Versehen zuschreiben, dass der Verfasser, wo er den vom Herausgeber begangenen Verstoss in Betreff des Märtyrerthums des Callistus unter Fuscianus rügt, der nicht minder unglaublichen Annahme huldigt (p. 59), dass Hippolyt von zwei verschiedenen Personen spreche, die beide den Namen Callistus hatten — die eine der unter Fuscianus um das Jahr 190 Gegeisselte, und der Andre der Nachfolger des Zephyrinus, dem ein Callistus wirklich im Jahre 217 folgte. Die ganze Darstellung des Hippolyt beruht so gänzlich auf dem Umstande, dass Callistus, der Schwindler, zuerst, wie wir sagen würden, Cardinal-Vicar und dann Papst ward, dass es unnöthig ist, die Stellen zu bezeichnen, wo der Verfasser sagt, dass derselbe Callistus, von dem die ganze Zeit die Rede war, nach dem Tode des Zephyrinus erlangte, wonach er sein ganzes Leben getrachtet hatte, und römischer Bischof ward.

Ich kann darin nur dem Verfasser beistimmen, dass es besser gewesen wäre, wenn die Oxforder Universität den Schein

Ἀφ' ὧν τὰς ἀφορμὰς μετασχόντες οἱ αἱρεσιάρχαι, δίκην παλαιοῤῥάφων συγκαπύσαντες πρὸς τὸν ἴδιον νοῦν τὰ τῶν παλαίων σφάλματα ὡς καινὰ παρέθεσαν τοῖς πλανᾶσθαι δυναμένοις. Was die Annahme betrifft, dass Clemens von Alexandrien eine Stelle (Strom. VII. fin. p. 700 Gr.) aus dem Irenaeus (p. 8) abgeschrieben habe, so kann ich nur annehmen, dass der Verfasser diese grundlose Vermuthung angeführt habe, um zu zeigen, dass er sie kenne, nicht als theile er selbst die sinnlose Meinung, Clemens habe den Irenaeus abgeschrieben oder könne das gethan haben. Zwei gleichzeitige Schriftsteller können beide eine unsinnige Auslegung eben so wohl berücksichtigen, als eine vernünftige.

vermieden hätte, als bestätigte sie den Irrthum, dies Werk dem Origenes beizulegen. Doch sehe ich nicht ein, wie die Universität billigerweise für den falschen Titel verantwortlich gemacht werden kann. In Betreff des Vorstandes der Clarendon-Presse hege ich die Hoffnung, die ich mit der aufrichtigsten Hochachtung auszusprechen mir erlaube, dass, selbst wenn der ehrwürdige Decan von Christchurch, Dr. Gaisford, dem die kirchliche wie die classische Sprachkunde schon so viel verdankt, sich nicht bewogen fühlen sollte, uns mit einer neuen Ausgabe zu beschenken, diese ehrenwerthe Anstalt sich nicht verpflichtet halten wird, die Meinung des Herausgebers zu vertreten, wenn er bei derselben beharren sollte. Ich hoffe, sie werden gern die Hand dazu bieten, bald eine neue kritische Ausgabe dem Publikum vorzulegen nicht nur von diesem falsch betitelten Buche, sondern auch von allen Werken des Hippolyt, unter denen dann zuverlässig auch das „Kleine Labyrinth" und die „Abhandlung über die Substanz des All" eingeschlossen sein wird. So wird die Universität, die gelehrte Welt und Hippolyt selbst die beste Genugthuung für den Druck seines lehrreichen Werkes durch die Oxforder Universitätspresse unter einem falschen Titel erhalten.

B.

Zweite Nachschrift.

Carlton Terrace, den 24. August 1851.

Während der letzten Durchsicht dieser Bogen für die Presse habe ich aus Deutschland einen Aufsatz in fünf Artikeln über unser Buch empfangen, die in einigen der letzten Nummern (vom 21. Juni bis 19. Juli) des kirchlichen Berliner Journals: „Deutsche Zeitschrift für christliches Leben und christliche Wissenschaft“ erschienen sind. Sie sind von Professor Jakobi, einem Schüler und Anhänger Neander's, bekannt durch sein „Handbuch der Kirchengeschichte“, verfasst. Ich bin erfreut, zu sehen, dass der gelehrte Verfasser in Betreff des Origenes zu dem gleichen Ergebniss gekommen ist wie ich. Er sagt, es sei unmöglich, ihm die Abfassung des zu Oxford erschienenen Werkes beizulegen. Seine Gründe sind, dass Niemand dem Origenes je ein Werk mit diesem Titel oder Inhalt zugeschrieben hat; dass, wenn er eine Abhandlung über die Häresien und die Lehren der alten Philosophen hätte schreiben wollen, er das auf eine ganz andere Weise angefangen haben würde; dass der Stil unsers Werkes eben so wenig wie die ganze Methode und der Gesichtspunkt der Untersuchung dem Origenes gleichsieht, und dass dies im höchsten Grade von dem Glaubensbekenntniss gilt. Bei Gelegenheit des letzten Punktes hat der Verfasser, wie mir scheint, den Text missverstanden, indem er unsern Verfasser sagen lässt, der Mensch habe keine Vernunft (νοῦς). Allerdings stehen in unserem Texte einige Worte, die auf den ersten Blick eine solche Abgeschmacktheit zu enthalten scheinen, aber, wie wir gesehen haben, beruht dieser Schein auf einer unhaltbaren Lesart.

Professor Jakobi gibt auch zu, dass der Schriftsteller eine

geraume Zeit in Rom gelebt haben muss, und nennt Cajus und Hippolyt als die wahrscheinlichsten Verfasser. Cajus aber kann seiner Meinung nach nicht der Verfasser sein, wenn der Bericht des Eusebius über ihn wahr ist; insbesondere konnte er die Apokalypse nicht dem Apostel Johannes zuschreiben.

Warum sollte also, fragt Professor Jakobi, das Buch nicht das Werk des Hippolytus von Portus sein, dessen Tod von Prudentius beschrieben ist und auf dessen Standbilde die Titel vieler der Schriften eingegraben sind, die das Alterthum als Werke des Hippolyt anführt und von denen wir Bruchstücke besitzen? Er ist mit Gieseler (und Kuinöl) geneigt, anzunehmen, dass Hippolyt in Antiochia oder Alexandria seine Bildung empfing. Er zweifelt, dass Portus damals habe einen Bischof haben können, während ich meinen sollte, wenn es damals keinen hatte, wo eine Stadt gleichbedeutend war mit einem Sprengel, so kann es nie einen gehabt haben. „Es würde zu Ostia geschlagen worden sein, dessen Vorstadt es fast hätte heissen können" — während doch bis auf den gegenwärtigen Augenblick beide Titel seit undenklichen Zeiten gesondert neben einander bestehen. Was die Behauptung des Prudentius betrifft, dass Hippolyt in früherer Zeit Novatianer gewesen sei, so meint er, dies sei von der frühesten Erscheinung des Novatianismus zu verstehen, wiewohl er zugibt, dass unser Buch durchaus weder Novatus noch den Novatianismus erwähnt. Nachdem die widersinnige Meinung abgewiesen, dass etwa Novatian selbst der Verfasser sein könnte, wirft er die Frage auf, ob das auf der Cathedra genannte Werk „Πρὸς Ἕλληνας", was er übersetzt: „Gegen die Hellenen", nicht unser Werk bedeuten sollte? In Betreff des Buches über den Antichrist meint er, Cap. 49 deute auf die Zeit des Gallienus, während Hippolyt vor Gallienus (261) und vor der Verfolgung des Valerian (257) gestorben sein muss. Was ihn besonders zweifelhaft macht, ist, dass die Anführung beim Bischof Petrus von Alexandria in Betreff der Quartodecimaner sich in unserem Werke nicht findet.

Als den Zeitraum, in dem es geschrieben sein müsse, bestimmt er die Zeit zwischen 225 und 250.

Endlich gibt der Verfasser seine Bemerkungen über die Bedeutung unseres Werkes. Neben dem Vortheil, dass es unsere Kenntniss von der inneren Geschichte der alten Kirche bereichert, macht Professor Jakobi, treu den Ansichten seines

grossen Lehrers, die Leser besonders auf zwei Punkte aufmerksam. Erstens, dass die Auszüge aus Basilides und andern alten Schriftstellern den Beweis liefern, dass das vierte Evangelium schon in der ersten Zeit des Hadrian ausgelegt worden ist. Zweitens, dass der Bericht von der Zuneigung des Zephyrinus und Callistus zu patripassianischen Ansichten uns die unbekannte Thatsache zu erkennen gibt, die dem Wechsel der Lehre in der römischen Kirche unter Zephyrinus zu Grunde liegt. Professor Jakobi wird durch diese beiden Thatsachen zu demselben Schluss geführt, zu dem ich, unabhängig von ihm, zu gleicher Zeit gekommen bin — dass die ganze geschichtliche Betrachtungsweise der Tübinger Schule in Betreff des späten Ursprungs des vierten Evangeliums, des Ebionitismus der römischen Kirche vor Zephyrinus und des entscheidenden Einflusses des Montanismus auf ihre dogmatische Entwickelung nunmehr als irrig erwiesen ist, wie es immer Neander's Meinung war, dessen Ansichten in ihren wesentlichen Punkten bestätigt sind. Was den Charakter des Streites mit Callistus betrifft, so scheinen mir die folgenden Worte (p. 234) die Sachlage scharf und treffend zu bezeichnen:

„Die strengere Subordination, welche dieser (der Verfasser) geltend machte, genügte dem auf die Einheit mit Vorliebe gerichteten Callistus nicht mehr. Auch eine solche, über den Ebionitismus und Artemonitismus weit hinausgehende Vorstellungsweise ist ihm und der römischen Gemeinde noch zu dürftig. Dafür identificirt ihn denn der andere mehr, als billig, mit den Patripassianern, etwa wie späterhin Homousion und Sabellianismus zusammengeworfen wurden. Höchst merkwürdig, dass wir im Beginn des zweiten Jahrhunderts innerhalb der römischen Gemeinde den gleichen Gegensatz finden, in welchem später Dionysius von Rom und Dionysius von Alexandria sich bekämpften. Callistus, erfahren wir, hat schon den einst in Rom lebenden Sabellius excommunicirt, den auch Dionys von Alexandria bestreitet; Callistus hat andererseits die Richtung auf das Homousion, gegenüber der alten streng subordinatianischen Theorie vom Logos, mit starken Schritten verfolgt. Die Entwickelung des trinitarischen Dogmas in der römischen Gemeinde ist also nicht so ganz friedlich vor sich gegangen, als man bisher glaubte; aber wie sie einerseits nie die ebionitisirende Betrachtung zur Herrschaft hatte gelangen lassen, so hatte sie zur Zeit des

römischen Dionysius schon die Kämpfe in sich durchgemacht, welche bald die ganze Kirche erschüttern sollten, und früh die Richtung gewonnen, die durch diesen bezeichnet ist, zur Aufrechthaltung des Homousion gegen den Subordinatianismus, aber mit Ausschliessung des Sabellianismus.“

Die Punkte, in denen Professor Jakobi von mir abweicht, sind daher von geringerer Bedeutung, während wir in den wesentlichen übereinstimmen, und wir sind zu unseren Schlüssen gekommen, ohne von einander zu wissen. Ich schmeichle mir, die Schwierigkeiten beseitigt zu haben, die den gelehrten Mann veranlassten, in Betreff der Verfasserschaft und des Lebens des Hippolyt noch Bedenken zu hegen.

Zu derselben Zeit, da ich diese Artikel vom Professor Jakobi aus Deutschland empfing, ersah ich aus einem Artikel des Prof. Schneidewin in der letzten Nummer seines „Philologus“ über die in unserem Werke enthaltenen Bruchstücke des Empedokles, dass der Freund dieses ausgezeichneten Kritikers, Dr. Dunker, von der Universität zu Göttingen, im Begriff ist, zu beweisen, dass unser Buch nicht das Werk des Origenes, sondern des Hippolyt ist. Sollten fernere Nachrichten von den Untersuchungen über diesen Gegenstand in Deutschland zeitig genug zu mir gelangen, so werde ich einen Bericht davon am Ende meiner Untersuchungen geben. Inzwischen scheint das bisher gleichmässige Ergebniss aller, von einander völlig unabhängiger Untersuchungen dem von mir eingeschlagenen Wege zur Empfehlung zu dienen.

B.

Anhang.

Die Bruchstücke des Hippolyt, gesammelt vom Cardinal Mai (s. S. 165).

Cardinal Mai hat den sinnreichen Gedanken gehabt, den ersten Band seiner „*Scriptorum veterum nova collectio*“ (Rom 1825, 4.) mit dem Standbilde des Hippolyt (p. V) zu schmücken, und (p. XXXV) den ungenauen griechischen Ausdruck „Bischof von Rom“ in der Ueberschrift der Auszüge durch den Umstand zu erklären, dass er Bischof der Hafenstadt von Rom war, was sie für Rom selber nahmen. Im zweiten Theile desselben Bandes gibt er in einer *Catena* über den Daniel (p. 161—222) Bruchstücke aus dem Buche des Hippolyt über diesen Gegenstand, die bisher noch nicht herausgegeben waren.

Auch befinden sich in den in der Fortsetzung dieses ungeheuren Werkes ausgezogenen Catenen Bruchstücke anderer meist exegetischer Werke des Hippolyt. Von diesen allen gebe ich hier eine, wie ich glaube, vollständige Liste und da, wo er mir seines Inhalts wegen von Bedeutung schien, den Text selbst.

Es sind folgende:

p. 169, v. 3, 5.

p. 170, v. 10, 14.

p. 172, v. 29.

p. 173, v. 31. αἱ δημοκρατίαι αἱ μέλλουσαι γίγνεσθαι etc., vgl. mit den entsprechenden Stellen in dem Buche über den Antichrist.

p. 175, v. 33, 34.

p. 177, v. 43.

p. 178, v. 46, wo Mai die Leser darauf aufmerksam macht, dass der Commentar des Hippolyt die Form einer Homilie hatte:

eine ausdrückliche Bestätigung dessen, was ich hierüber im Allgemeinen bemerkt habe. Vgl. auch Mai's Note zu p. 184.

p. 179, v. 48, 49 und v. 1.

p. 180, v. 7.

p. 181, v. 16, 19.

p. 184, v. 3.

p. 189, v. 93. Vgl. Mai's Note 3.

p. 199, v. 1, 2, 3.

p. 200, v. 4, 5 (*ter*). Hier führt er das frühere Buch (d. h. Abschnitt) an: ἐν τῇ πρὸ ταύτης βίβλῳ.

p. 201, v. 6.

p. 202, v. 6, 7.

p. 203, v. 7.

p. 204, v. 8.

p. 205, v. 13. Hier begegnet uns ein für die Christologie Hippolyt's sehr bezeichnender Ausdruck. Indem er die merkwürdige Bezeichnung Daniel's: „Der Alte der Tage" erklärt, bemerkt er: Παλαιὸν μὲν οὖν ἡμερῶν οὐχ ἕτερον λέγει ἀλλ' ἢ τὸν ἁπάντων κύριον καὶ θεὸν καὶ δεσπότην, τὸν καὶ αὐτοῦ τοῦ Χριστοῦ (sc. δεσπότην). Gott wird also hier der Herr und Gott und Beherrscher Aller, „auch Christi selbst", genannt. Dies ist eine neue Erläuterung des Sinnes und der wahren Lesart der schwierigen, aber wichtigen Stelle am Ende der Widerlegung, die ich S. 136 nebst Anm. besprochen habe.

p. 105, v. 14 *bis*. Beide Stellen sind zu wichtig für die Christologie des Hippolyt, um nicht wörtlich hier gegeben zu werden.

„Ἡ ἐξουσία αὐτοῦ ἐξουσία αἰώνιος· Ἱππολύτου. Τῷ οὖν ἰδίῳ ὁ πατὴρ πάντα ὑποτάξας τά τε ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ἐπὶ τῆς γῆς, διὰ πάντων ἀπέδειξεν αὐτὸν πρωτότοκον ἐν πᾶσι γενόμενον· πρωτότοκον ἐκ Θεοῦ. ἵνα μετὰ τοῦ πατέρος υἱὸς Θεοῦ ὢν ἀποδειχθῇ πρὸ ἀγγέλων, ἵνα καὶ κύριος φανῇ· πρωτότοκον ἐκ παρθένου, ἵνα τὸν πρωτόπλαστον Ἀδὰμ ἐν αὐτῷ ἀναπλάσσων δειχθῇ· πρωτότοκον ἐκ νεκρῶν, ἵνα ἀπαρχὴ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως αὐτὸς γενηθῇ."

„Ἥτις οὐ παρελεύσεται· Ἱππολύτου. Τὴν ἐξουσίαν πᾶσαν τὴν παρὰ τοῦ πατρὸς δεδομένην τῷ υἱῷ ὑπέδειξεν, ὃς ἐπουρανίων καὶ ἐπιγείων καὶ καταχθονίων βασιλεὺς καὶ κριτὴς πάντων ἀποδέδεικται· ἐπουρανίων μὲν, ὅτι λόγος ἐκ καρδίας πρὸ πάντων γεγενημένος ἦν· ἐπιγείων δὲ, ὅτι ἄνθρωπος ἐν ἀνθρώποις ἐγεννήθη, ἀναπλάσσων δι' αὐτοῦ τὸν Ἀδάμ· καταχθονίων δὲ, ὅτι καὶ ἐν νεκροῖς κατελογίσθη, εὐαγγελιζόμενος ταῖς τῶν ἁγίων ψυχαῖς, διὰ θανάτου θάνατον νικῶν."

Der Schluss der ersten Stelle: ἵνα ἀπαρχὴ τῆς ἡμετέρας ἀναστάσεως αὐτὸς γενηθῇ (auf dass er der Erstling unserer Auf-

erstehung werde), erläutert und bestätigt, was S. 201 Anm. gesagt ist. Der merkwürdige Ausdruck in der zweiten Stelle: ὅτι λόγος ἐκ καρδίας πατρὸς πρὸ πάντων γεγενημένος ἦν dient zur Bestätigung dessen, was S. 200 Anm. gesagt worden ist, um die Verwandtschaft des letzten Bruchstücks von unserem Text des Briefes an den Diognet mit den eigenthümlichen und Lieblingsausdrücken des Hippolyt zu zeigen.

p. 206, v. 18. Ueber die Herrlichkeit der Zukunft Christi: μηκέτι διὰ εἴδους ὡς ἐν ὁράσει βλεπόμενος, μήτε ἐν στύλῳ νεφέλης ἐπὶ κορυφῆς ὄρους ἀποκαλυπτόμενος (Anspielung auf die Erscheinung von den drei Jüngern auf dem Berge Tabor oder der Verklärung).

p. 206, v. 19. Ueber die vierte Monarchie oder die römische: die entsprechende Stelle in dem Buche über den Antichrist stimmt genau mit diesem Commentar überein.

p. 207, v. 22, 25.

p. 211, v. 21.

p. 214, v. 6, 7. Die zweite Stelle ist von Wichtigkeit wegen des Sinnes, den Hippolyt der äusseren Verbindung mit der Kirche beilegt. Τοῖς γὰρ ἁγίοις φοβουμένοις αὐτὸν αὐτοῖς μόνον ἑαυτὸν ἀποκαλύπτει· εἰ γάρ τις δοκεῖ καὶ ἐν ἐκκλησίᾳ νῦν πολιτεύεσθαι, φόβον δὲ θεοῦ μὴ ἕξει, οὐδὲν τοῦτον ὠφελῇ ἡ πρὸς τοὺς ἁγίους σύνοδος.

p. 215, v. 12, 13, 16. Ueber den Ausdruck τὰ ἄνω κάτω vgl. Widerlegung, p 235, 25.

p. 216, v. 18.

p. 219, v. 1. Ueber die grosse Verfolgung der Christen, die in den letzten Tagen stattfinden wird, nach der Apokalypse.

p. 220, v. 2, 3, 7, 9. In der Erklärung bei v. 3 führt Hippolyt die Stelle an Matth. 13, 43 ohne den Artikel vor ἥλιος: Τότε οἱ δίκαιοι ἐκλάμψουσιν ὡς ἥλιος.

p. 221, v. 11.

p. 223. Appendix II. Das Bruchstück von dem Commentar des Hippolyt zu den Sprüchen, das wir bisher nur in der lateinischen Uebersetzung kannten. (Fabr. I, p. 269, vgl. die abweichenden Lesarten bei Gallandi.)

Pars III, p. 73. Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου Ῥώμης ἐκ τῆς εἰς Γένεσιν πραγματείας, aus „*Leontius Rerum Sacrarum liber*" (s. Mai Vol. VII, p. 84. Col. 2). Merkwürdig ist der Ausdruck im Anfang der Erklärung der Worte: Καὶ ἔπλασεν ὁ θεὸς τον

ἄνθρωπον χοῦν ἀπὸ τῆς γῆς· ἄρα μὴ κατὰ τήν τινων ὑπόνοιαν τρεῖς ἀνθρώπους λέγομεν γεγονέναι, ἕνα πνευματικὸν καὶ ἕνα ψυχικὸν καὶ ἕνα χοϊκόν; οὐχ οὕτως ἔχει, ἀλλὰ περὶ ἑνὸς ἀνθρώπου ἡ πᾶσα διήγησις. Dies verräth den Mann, der in den ältesten Häresien forschte; wir finden diese Lehre in dem System der Naassener (Refut. haeres, p. 95, 50). — Mai in seiner Note zu diesem Bruchstück bezieht sich auf Fragmente des Hippolyt in einer „*ante hos annos*“ zu Leipzig herausgegebenen *Catena*, von welcher ich nichts zu wissen bekenne.

Vol. IX, p. 620—720. *Nicetae Catena in Lucam.*

p. 645, c. II, v. 7.

p. 650, v. 22.

p. 712, cap. XXIII, v. 33. Διὰ τοῦτο πυλωροὶ ᾅδου ἰδόντες αὐτὸν ἔπτηξαν, καὶ πύλαι χαλκαὶ καὶ μοχλοὶ σιδηροὶ συνετρίβησαν. Diese Worte erinnern uns an die rednerische Beschreibung des Hades in dem Bruchstücke der Abhandlung περὶ τῆς τοῦ παντὸς οὐσίας, die ich im Text besprochen habe. Wir finden ebendieselbe Stelle des Hippolyt in einer namenlosen Sammlung der Aussprüche der heiligen Väter über die Menschwerdung angeführt.

Vol. VII, p. 14. Διὰ τοῦτο πυλωροὶ ἰδόντες σε ἔπτηξαν καὶ συνετρίβησαν πύλαι χαλκαὶ καὶ μοχλοὶ σιδηροὶ συνεθλάσθησαν, etc. Die Ueberschrift ist: Ἱππολύτου ἐπισκόπου Ῥώμης καὶ μάρτυρος.

In derselben namenlosen Sammlung:

p. 68, col. 2. Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου. Ἐνέργεια φυσικὴ τῆς νοερᾶς ἐστιν ψυχῆς ἡ κατὰ φύσιν αὐτῆς αὐτοκίνητος καὶ πρώτη δύναμις, ἤγουν ὁ ἀκίνητος λόγος φυσικῶς αὐτῆς πηγαζόμενος (vielleicht: ἐξ αὐτῆς).

p. 134. col. 1: aus *Leontius contra Monophysitas*: Τοῦ ἁγίου Ἱππολύτου ἐκ τῶν Εὐλογῶν τοῦ Βαλαάμ· Ἵνα δειχθῇ τὸ συναμφότερον ἔχων ἐν ἑαυτῷ τήν τε τοῦ θείου οὐσίαν καὶ τὴν ἐξ ἀνθρώπων: eine ähnliche Ausdrucksweise wie die in der Abhandlung gegen Noëtus. Die Stelle kann aus dem Commentar zu 4. Mos. 23, 5 flg., 24, 4 flg. sein; wahrscheinlicher aber ist es, dass eine besondere Abhandlung oder Homilie über diesen Lieblingsgegenstand der alten Ueberlieferung und Speculation, die Weissagung des Bileam, vorhanden war.

Ende der ersten Abtheilung.

Zweite Abtheilung.

Die philosophische Untersuchung.

RICHARD ROTHE

GEWIDMET.

EINST AUF CAPITOLES HÖHEN KNÜPFTEN WIR DEN HEILGEN BUND,
ALS DU GEISTESKRÄFTIG THATEST DORT DES HERREN WILLEN KUND:
ALS WIR GLÄUBIG UND IM STILLEN BAUTEN DIE GEMEINDE AUF,
DIE DER MENSCHHEIT OPFRUNG WEIHEND EWGES WIRKT IM ZEITENLAUF.

DREISSIG JAHRE, BALD VERFLOSSEN UNTER SORGEN UNTER MÜHN,
SAHEN MANCHE HOFFNUNG SCHWINDEN, FRISCH' UND JUGENDKRAFT VERBLÜHN:
DOCH HAT IMMER SICH BEWÄHRET JUGENDSTREBEN JENER ZEIT,
DAS MIT ERNST UNS WAR GERICHTET AUF DAS ZIEL DER EWIGKEIT.

FEST UND FRISCH IST AUCH GEBLIEBEN UNSRER HERZEN LIEBESBAND:
ZIEHEN BEID' IM GEIST VEREINET NACH DES GEISTES VATERLAND,
WISSEND DASS IN DIESER ERDE HAT GEZÜNDET GEISTES BLITZ,
UND DASS EINST IHR KREIS SOLL WERDEN FREIEN GOTTESREICHES SITZ.

WISSEND AUCH DASS UNSERM VOLKE WARD EIN GÖTTLICH HOHES PFAND,
DASS DER GEIST DES HERREN WEHET NOCH IM GROSSEN VATERLAND,
DASS ER HEILEN WILL WAS SIECHET, EINEN WAS ZERRISSEN WARD,
UND VERKLÄREN SICH AUF'S NEUE IN DER FREIEN DEUTSCHEN ART.

WAS NUR SICH GELEBT MUSS SINKEN UNBETRAURT IN TODES FLUTH,
DOCH WAS MENSCHHEIT AUSGEPRÄGET SCHWIMMET IN DER ARCHE HUTH:
WAS IM BILDE, WAS IM TONE, WAS IM WORTE GOTT VERKLÄRT,
LEUCHTET DURCH DER ERDE NÄCHTE, SPÄTESTEN GESCHLECHTERN WERTH.

VON DEM TEMPEL, DEN WIR SCHAUTEN IN DES GLAUBENS MORGENROTH,
HAB' ICH STEINE MIR GERETTET AUS DER ZEITEN BITTRER NOTH:
RICHTE DU, NACH DEINEM BILDE, SELBST DIR AUF DEN WUNDERBAU,
DASS DER GEIST AUCH IN DEN TRÜMMERN NOCH DES URBILDS PLAN ERSCHAU.

Theil I.

Philosophische Aphorismen.

A.

Aphorismen aus der Philosophie der Geschichte der Menschheit und der Religionsgeschichte insbesondere.

I.

Aufgabe, Methoden und Schwierigkeiten.

Die edelsten Nationen haben seit je an eine unveränderliche sittliche Weltordnung geglaubt, welche, gegründet durch die göttliche Weisheit, die Geschicke der Menschheit lenke, und ihre grössten Weisen haben zu allen Zeiten die Ueberzeugung, dass dieser Glaube Wahrheit sei, zwar in verschiedenen Ausdrücken, doch im Wesentlichen mit wunderbarer Einstimmigkeit ausgesprochen.

* * *

Ist diese Grundanschauung von der menschlichen Bestimmung richtig, ist der allgemeine Glaube der Menschheit und der heiligste Drang der Philosophie keine blosse Täuschung, so heisst das Bild einer Zeit entwerfen: den Versuch machen, ein Capitel der allgemeinen Geschichte der Menschheit zu schreiben, und was ist dies Anderes, als einen Gesang jenes heiligsten Epos oder Dramas nachzubilden, dessen Dichter Gott, dessen Held die Menschheit und dessen prophetischer Ausleger der Geschichtschreiber ist?

* * *

Die Idee der Einheit des Menschengeschlechts — früher allein der Glaube der Juden und verdunkelt durch ihre natio-

nale Ausschliesslichkeit — hat durch das Christenthum sich über die Welt verbreitet, und die Philosophie der Geschichte ist von dieser Idee aus im Stande gewesen, die Entwickelung der Menschheit in diesem Lichte des Christenthums zu überschauen; die edelsten Geister aller christlichen Nationen haben einen sichtbaren und nachweislichen Fortschritt des Menschengeschlechtes auf dem Wege der Wahrheit, Gerechtigkeit und Erkenntniss anerkannt.

* * *

Diese zwei Glaubensartikel, nur mit solchen Verschiedenheiten, wie sie Bekenntniss und Nationalität bedingen, lassen sich als die Voraussetzung von Allem betrachten, was von innerlichem, wahrhaftem und religiösem Gefühl und Ueberzeugung in den denkenden und gebildeten Geistern der christlichen Welt vorhanden ist. Obwohl sie in einzelnen Fällen nur von einem unvollkommenen christlichen Glauben begleitet sein mögen, sind sie doch entschieden christlich, und bei keinem Bekenntniss und in keinem Volke kann wahrer christlicher Glaube sein, wo Gleichgültigkeit oder Materialismus ihre Anerkennung beseitigt hat.

* * *

Wenn eine göttliche Ordnung die menschlichen Dinge lenkt, und es eine Geschichte in der Entwickelung der Menschheit gibt, so muss eine Philosophie dieser Geschichte möglich sein. Denn es gibt keine göttliche Ordnung, die sich nicht auf Vernunft gründete und nicht wesentlich Vernunft wäre.

* * *

Wer so viel zugibt, muss auch zugestehen, dass der Geschichtschreiber, der es unternimmt, der Dolmetscher dieser grossen Hieroglyphe der Zeiten zu werden und die zerstreuten Sibyllinischen Blätter der Geschichte wieder herzustellen, mit Pindar an den göttlich gegebenen Anfang und Ende denken müsse. Wenigstens muss er zugeben, dass, so wahr Gesetze die Entwickelung der Menschheit leiten, diese Gesetze auf der ewigen Vernunft beruhen.

* * *

Der wahrhaft philosophische Geschichtschreiber wird also glauben, dass in der Regierung der Welt eine ewige Ordnung sich offenbart, der alle Macht dienen muss und dient, dass

Wahrheit, Gerechtigkeit, Weisheit und Mässigung des Sieges gewiss sind, und dass, wo in der Geschichte des Einzellebens das Gegentheil der Fall zu sein scheint, der Fehler nur darin liegt, dass wir fälschlich die Mitte für das Ziel nehmen. In der Geschichte der Nationen aber ist kein Zweifel an dieser Wahrheit möglich. Es muss so wahr eine Lösung für jede Verwickelung geben, als ein Missklang nicht den Schluss eines Musikstückes bilden kann. Mit andern Worten: der Philosoph, der die Geschichte verstehen und auslegen will, muss in Wahrheit glauben, dass Gott, nicht der Teufel, oder Zufall, sein Hanswurst, die Welt regiert.

* * *

Insoweit die Religion subjectiv auf diesem Glauben ruht, ist die Litteratur des Alterthums religiöser, als die der christlichen Welt, oder es ist vielen Neueren nur zu gut gelungen, ihren Glauben zu verbergen.

Die Seher des religiösen Griechenthums waren unzweifelhaft von diesem Glauben beseelt, die Ilias sowohl, als jenes Muster aller Romane, die Odyssee, verkündet es laut. Die Volksüberlieferung der früheren Jahrhunderte, auf der namentlich die Iliade ruht, ist davon getragen. Dieses Gedicht, zu dessen Gestaltung der Volksgeist nicht weniger beigetragen, als der Genius des Mannes, dem wir den Plan verdanken, wäre unmöglich gewesen ohne ein instinctmässiges Bewusstsein von diesen Gesetzen. Dies war zum Kunstgefühl geworden, so dass die Verletzung desselben als ein Verstoss gegen den guten Geschmack erschien, als eine Sünde gegen den Instinct der Menschheit. Pindar und alle grossen Lyriker glaubten an eine göttliche Nemesis, aber in ihrer allgemeinsten Form offenbarten jene Zwillingssöhne der tragischen Muse: Aeschylus und Sophokles, diese Anschauung vom menschlichen Leben. Sie war ihre innerste Religion und bildete den eigentlichen Mittelpunkt des religiösen Gefühls im griechischen Geiste. Aeschylus war sich ihrer Wahrheit philosophisch bewusst; denn er stellt sie ausdrücklich der furchtbaren „alten Lehre" entgegen, jener verzweifelten Anschauung Asiens, nach der das menschliche Dasein nur ein Fluch ist, nicht geboren zu sein, besser, als zu sein, und zu sterben, besser, als zu leben.

* * *

Dieselbe Ansicht von der menschlichen Bestimmung, die die grossen Dichter Griechenlands zu Propheten der Menschheit für alle Zeitalter machte und Herodot zum ersten Geschichtschreiber stempelt, leuchtet mit himmlischem Licht in der glänzenden Schaar jener Glaubenshelden, der Propheten des hebräischen Volkes. Sie verkündeten in ununterbrochener Reihe mehr als tausend Jahre des nationalen Lebens hindurch die Grundwahrheit aller Philosophie der Geschichte, dass das göttliche Princip der Wahrheit und Gerechtigkeit, das in den gesellschaftlichen und politischen Einrichtungen der Nationen sichtbar ist, den Sieg erlangen, sich ohne Grenzen ausbreiten und am Ende diese Erde zum Reiche Gottes machen wird. Sie lassen sich nicht darauf ein, diese Wahrheit zu beweisen; sie sehen sie, sie sprechen aus der Fülle ihres anschauenden Glaubens davon, und setzen einen entsprechenden Glauben bei denen voraus, zu denen sie reden. Als aber der jüdische Geist zu philosophiren begann und dialektische Beweise vorzubringen versuchte, da endete die Philosophie ihrer Theodicee (der Rechtfertigung Gottes) in dem Buche Hiob mit dem Geständniss der Unbegreiflichkeit der menschlichen Schicksale. Und als nach dem Verlust nationaler Unabhängigkeit und im Hinschwinden des prophetischen Geistes der Prediger, ein frommer philosophischer Schriftsteller der persischen Zeit, schärfer nach dialektischen Grundsätzen zu Werke zu gehen versuchte, da fand er keine Waffen gegen den Zweifel und keinen Schutz vor der Verzweiflung, als Unterwerfung und Befolgung der göttlichen Gebote.

* * *

Die Väter der christlichen Kirche hatten alle Hoffnung auf eine zukünftige Welt, keine aber für die, in der sie lebten und starben; aber sie hielten mannhaft die Lehre aufrecht, dass der gute Gott die Welt geschaffen, immer geleitet habe und noch leite, eben sowohl der Verzweiflung des Celsus, als der Anklage der jüdischen Offenbarung durch die Gnostiker gegenüber.

* * *

Der grosse Prophet beim Erwachen der neuen Welt war William Shakespeare; er war es in höherem Grade und in

einem höhern Sinne, als Baco. Seine „*Histories*“ sind das einzige neuere Epos.

* * *

Als im siebenzehnten Jahrhundert Europa sich aus dem Blutbade und der Zerstörung erhob, in die der Papst und die katholischen oder katholisirenden Dynastien es gestürzt hatten, da verzweifelte die Welt, die ihre doppelte Hoffnung hatte vereiteln sehen, fast an aller religiösen und bürgerlichen Freiheit.

* * *

Das achtzehnte Jahrhundert, nicht befriedigt von der übereinkömmlichen Theodicee des Genius der Vermittelung, Leibnitz, fand kein allgemeines Organ für die Philosophie der Geschichte, als die Schule der französischen Encyclopädisten; und diese Schule hatte keine höhere schöpferische und gestaltende Idee, als die der Vervollkommnungsfähigkeit und des Fortschrittes. Was aber ist die Menschheit ohne Gott? Was ist natürliche Religion? Was ist Fortschritt ohne sein Ziel? Diese Philosophen waren nicht ohne Glauben an den erhabenen Beruf der Menschheit; aber es fehlte ihnen sowohl an sittlichem Ernst, als an wahrem Wissen und Tiefe des Gedankens. Die Civilisation bezeichneten sie als das Ziel der Laufbahn, die die Menschheit zurückzulegen habe. Aber Civilisation ist ein leeres Wort, und kann leicht, wie China und Byzanz zeigen, ein *caput mortuum* wahren Lebens sein — eine Mumie, zum Scheinbilde lebendiger Wirklichkeit aufgeputzt.

* * *

Das achtzehnte Jahrhundert nannte gewisse selbstgefällige allgemeine Bemerkungen über unvollständige, unzusammenhängende und häufig durchaus unsichere Thatsachen den „Geist der Zeit“. Allerdings war es, wie Faust gegen Wagner bemerkt, ein Geist einer Zeit, aber der Geist war der in dem befangenen Schriftsteller verkörperte, und die Zeit war im besten Falle nur der erfolglose Versuch, die Vollkommenheit des achtzehnten Jahrhunderts zu erstreben.

Was ihr den Geist der Zeiten heisst,
Das ist im Grund der Herren eigner Geist,
In dem die Zeiten sich bespiegeln.

Die Hohlheit dieser Betrachtungsweise zeigte sich am deutlichsten auf dem Höhepunkt dieser ganzen Philosophie, in dem „Geist der Weltgeschichte". Dieser Geist sprach den eiteln und flachen Charakter der Zeit aus, während ein wahrhaft geschichtliches Gemälde im Gegentheil das reine Bild der Vergangenheit wiedergeben und uns selbst ein treuer Spiegel sein soll.

* * *

Bossuet hatte versucht, diesen Geist zu beschwören, indem er den Katechismus in ein Epos brachte und die allgemeine Geschichte der Menschheit um die des Judenthums, der römisch-katholischen Hierarchie und der Fürsten ordnete, die sie begünstigten und beschützten. So ward die nicht-jüdische Alte Geschichte zu Zwischenhandlungen in der Geschichte dieses Volkes herabgewürdigt, ihre Weisheit von göttlichen Dingen aber zu einer verworrenen Auffassung der jüdischen Ueberlieferungen, während er selber sehr wenig von dieser Weisheit wusste und eine sehr beschränkte Ansicht von den jüdischen Ueberlieferungen hatte. Seine Methode ist weder geschichtlich noch philosophisch, ja nicht einmal biblisch. Das Ergebniss ist eine mit Beredtsamkeit vorgetragene Fabel in Betreff der alten Geschichte und eine scharfsinnige priesterliche Sachwalterschrift in der neueren. So müssen wir es nennen, wenn wir die Wahrheit sagen wollen, und das können wir bei aller Achtung, nicht nur vor den glänzenden Gaben, sondern auch vor dem Grossen in dem Charakter dieses ausgezeichneten Mannes. Bossuet suchte den Geist der Geschichte der Menschheit mit scholastischen Formeln zu beschwören, die auf semitischer Ausdrucksweise beruhten; die Antworten, die er darauf empfing, waren der Wiederhall seiner Fragen. Der Geist der Vergangenheit lässt sich nicht mit solchen Formeln beschwören, und weder der grosse Ludwig und der Papst, noch selbst die ununterbrochene Hierarchie der Auserwählten einer bestimmten Nation oder Zunft kann den Mittelpunkt der Weltgeschichte bilden. Sogar in seinen theologischen Ideen kann er sich niemals von der semitischen und scholastischen Form frei machen, oder sich dazu erheben, die Wahrheit in ihrer Allgemeinheit zu schauen, die doch die einzige wahre Katholicität ist.

* * *

Voltaire versuchte, im Gegensatz gegen diese Richtung, die Geschichte der Vergangenheit die Sprache der Encyclopädisten sprechen zu lassen. Der philosophische Versuch hatte nicht mehr Erfolg, als der theologische, seine „Allgemeine Geschichte“ ist zu schwer für eine Flugschrift und zu leicht für ein Buch. Nichtsdestoweniger ward die Idee der Menschheit durch ihn freier von den semitischen Eigenthümlichkeiten und den hebräischen Formen, und hierin liegt ein Fortschritt, denn wenn das jüdische Element überhandnimmt, wird es in der neueren Gesellschaft zum Berufe der Litteratur, als des nationalen Elements, die Menschheit zu entjudaisiren.

* * *

Vico erwies (1725—1744) in seiner „*Scienza nuova*“, dass in der organischen Entwickelung gewisser Epochen, welche sich in der gesellschaftlichen und politischen Geschichte jeder Nation finden, ein Beweis der sittlichen Weltregierung liege und eine entschiedenere Offenbarung der Ordnung, Gerechtigkeit und des Fortschrittes, als irgend ein Beweis *a priori* sie liefern könne. Dieser Grundgedanke ist bedeutender für die allgemeine Philosophie der Geschichte, als alle seine Einzeluntersuchungen, welche von Fabeln und Träumereien wimmeln, und von denen wenige weder geschichtlich noch philosophisch gegenwärtig von Belang sind.

* * *

Herder ist der Begründer der Philosophie der Geschichte. Niemand vor oder nach ihm hat den grossen Gegenstand in seinem ganzen Umfange aufgenommen. Dies umfasst nothwendig auch das physiologische Element, d. h. die Philosophie der menschlichen Natur, und auf diesem Gebiete überflügelte er Haller und bahnte dem grossen Cuvier den Weg, der oft erklärte, dass Herder's Werk ihn angeregt habe. Nichtsdestoweniger ist Herder, weil er den Menschen in seiner natürlichen Beschaffenheit als den Mikrokosmus der Welt fasste, seine körperliche Organisation aber als den Abschluss einer aufsteigenden Linie thierischer Bildungen betrachtete, und als das Organ aller geistigen Entwickelung, von oberflächlichen Kritikern, wie es ihnen gerade einfiel, Fatalist oder Materialist genannt

worden. Wenn es ihm misslungen ist, den Sensualismus und die Flachheit des achtzehnten Jahrhunderts gänzlich zu widerlegen und auf befriedigende Weise durch eine höhere Philosophie zu ersetzen, so kommt dies daher, dass er, indem er in edlem Eifer seiner Kraft zu viel zumuthete und zuweilen bei Unklarheiten sich beruhigte, unternahm, dies Jahrhundert (dessen Kind er war) mit seinen eigenen Waffen zu bekämpfen, in einem Augenblick, da das gesellschaftliche Gebäude bis auf den Grund erschüttert werden sollte und der deutsche Geist eben in Begriff stand, bessere Waffen zu bereiten, durch sein Denken sowohl, als durch seine Forschungen. Und doch, bei allen diesen Mängeln, wiewohl unvollständig und von ihm selbst für das „unvollkommenste Werk" erklärt, „das je ein Mensch geschrieben", werden seine „Ideen über die Philosophie der Geschichte der Menschheit" (1784—1795) noch leben und gelesen werden, wenn neunundneunzig unter hundert Berühmtheiten dieses Jahrhunderts und des vergangenen vergessen sein werden. Herder that den Schritt aus der romanischen Verneinung in die germanische Bejahung, und begann neuzugestalten. Selbst Theolog, verallgemeinte er semitische Ueberlieferung und Eingebung in Japhetische Wissenschaft und Philosophie. Religion und Sprache sind ihm die ursprünglichsten Offenbarungen göttlichen Lebens im Menschen. „Religion ist die älteste und heiligste Ueberlieferung der Erde" — dies ist der Text seines neunten Buches. Der Mensch entwickelt nach ihm Vernunft, Humanität, Religion organisch, in Gemässheit der von Gott in seinem Geiste vereinigten Kräfte, und zwar unter göttlicher Leitung. Herder's Ideen, wiewohl natürlich unvollständig und lückenhaft in ihrer Entwickelung, sind erhaben und tiefsinnig.

* * *

Das neuere Frankreich hat eine hervorragende Stellung unter diesen höchsten Bestrebungen des menschlichen Geistes eingenommen. Wie Montesquieu sein Patriarch war, so ist Condorcet sein Märtyrer. Seine „*Esquisse d'un Tableau historique des progrès de l'Esprit humain*" verknüpft beide Perioden, die Condillac's und die der höhern Philosophie. Sie ist jedoch noch merkwürdiger als Zeugniss seiner ernsten Gesinnung und als ein in der Aussicht auf den Tod in politischer Gefangenschaft

geschriebenes Werk, denn als ein dauerndes Denkmal der Philosophie.

* * *

Seit 1815 haben drei ausgezeichnete Männer diesen grossen Gegenstand in der neueren philosophischen Schule Frankreich's aufgenommen: Cousin (in seinen drei Versuchen oder Bruchstücken) und seine Schüler Jouffroy (besonders in seiner Vorlesung über die Bestimmung der Menschheit) und Edgar Quinet (in seiner „Einleitung zu Herder's Ideen").

Diese Schriftsteller sind lebendige Zeugnisse des Fortschrittes, welchen der französische Geist seit Voltaire in seiner Ansicht von der menschlichen Bestimmung und der Philosophie der Geschichte gemacht hat. Es ist zu bedauern, dass Cousin nicht die Philosophie der Geschichte zum Mittelpunkte seines eigenen philosophischen Systems genommen. Gegenwärtig findet zwischen seinen speculativen Principien und seinen geschichtlichen Ansichten durchaus kein Zusammenhang statt. Sein scharfer und gewandter Geist würde, hätte er beide mit einander in Verbindung gebracht, gefunden haben, dass die verneinende Formel, zu der er und seine Schule bisher gekommen sind, in Betreff des Verhältnisses der Speculation zum Christenthum und der philosophischen Forschung zur Anbetung, ungenügend ist und bleibt, und unmöglich das letzte Wort der Philosophie des Geistes sein kann. Sie ist verneinend und wie jede Verneinung ein Missklang. Denn ein ernster Philosoph, der das Christenthum anerkennt und achtet, muss seine Urkunden und seine Geschichte nothwendig zum Gegenstande kritischer Forschung, geschichtlicher sowohl wie philosophischer, machen, um herauszufinden, in welcher Form es mit der Philosophie übereinstimmt oder nicht. Wenn aber diese Form gefunden ist als diejenige, welche dem Geiste seines Stifters zumeist entspricht, so muss der Philosoph sich nicht damit zufrieden geben, sie theoretisch zu billigen, sondern auch praktisch sie sich aneignen. Sonst wird der Philosoph ohne Religion oder die religiöse Gemeinschaft ohne Philosophie sein. Ein religiös gesinnter Philosoph muss auch Anbetender und thätiges Mitglied der christlichen Gemeinschaft sein. Denn es ist ein beklagenswerther Irrthum, oder eine bloss abwehrende vorläufige Stellung, vorauszusetzen, dass, weil die Philosophie jetzt in Frankreich beginnt, das

religiöse und christliche Gebiet in den Kreis ihrer Untersuchungen zu ziehen, die Religion aufhören müsse, um von der Philosophie ersetzt zu werden. Die Philosophie muss einen Schritt weiter gehen, und der Philosoph muss sich einer religiösen Gottesverehrung mit Ueberzeugung anschliessen, indem er ihre Verbesserung verlangt, wenn es einer solchen bedarf; wie aber kann er das, ohne die Ansprüche und Wahrheiten des Christenthums einer gewissenhaften und freien Untersuchung zu unterwerfen?

* * *

Diese Wahrheit ist von einigen jüngern Philosophen derselben Schule tief gefühlt worden, wie von Barthélemy de St.-Hilaire, Lerminier, Jules Simon und besonders von Saisset in seinen „*Essais sur la Philosophie et la Religion du 19me siècle*" (1848), namentlich in dem zweiten Abschnitt, der die alexandrinische Philosophenschule behandelt. In allen diesen Werken zeigt sich ein sehr entschiedener Fortschritt der positiven Philosophie der Geschichte und der der Religion insbesondere. Die deutschen Philosophen und Geschichtschreiber könnten von der Methode, der Klarheit und der Schärfe dieser Untersuchungen viel lernen.

* * *

Die gedankenreichen Werke dieser Apostel der Theodicee in Frankreich bekunden unzweifelhaft das Vorhandensein wahrhaften Lebens. Dagegen lässt sich nichts Zerstörenderes und Auflösenderes denken, als die Volksphilosophie Frankreichs, wie sie sich in den französischen Romanen ausspricht. Die Ansicht der Schule Victor Hugo's, Balzac's und Alexander Dumas' ruht auf dem verzweifelten Bewusstsein einer aufgelösten und zerrissenen Zeit, welche unfähig ist, an irgend etwas zu glauben, wiewohl sie die Religion als das Hauptgewürz für ihre Dichtungen gebrauchen. Diese Männer beherrschen vorwaltend das lesende Publikum von Europa; Eugène Sue's Rhapsodien haben gezeigt, welche Macht sie über die europäische Bevölkerung ausüben. Das Gespenst der Verzweiflung, welches in ihren Todtengesängen einherschreitet, erscheint in neun Zehntheilen von den Darstellungen der europäischen Bühne, namentlich in

den immer neuen Gestalten jenes trübseligen barbarischen Wechselbalgs, des Schoosskindes der höchsten Classen der Gesellschaft, der Oper, die sich an die Stelle des alten nationalen Dramas gedrängt hat; da werden die Lappen der Religion dem Gespenst des Todes übergeworfen; die Religion dient als eine „*sauce piquante*" zu dem Gericht Unglauben mit seinem Verwesungsgeruch. Es ist eine „*sauce au moyen âge à la dernière mode de Paris*", Orgeln auf der Bühne statt Flöten, Kirchenlieder statt empfindsamer Arien, Processionen von Mönchen oder Nonnen statt militärischer Aufzüge; alles das sind Anzeigen derselben Elemente der Zerstörung, wie sie die Zeit beherrschen. Das Publikum wird behandelt wie ein sterbender Frosch, der galvanischer Schläge bedarf, um Lebensempfindung oder doch den Schein derselben zu bekommen, und so verwirklicht sich eine richtige Weissagung Lichtenberg's (um 1790): es werde die Zeit kommen, wo man keinen Braten ohne geschmolzenes Blei essen würde. Dieser Philosoph weissagte auch, dass eine Zeit kommen werde, wo es so lächerlich sein würde, an Gott zu glauben, wie jetzt an Gespenster; worauf Heinrich Jakobi erwiderte: eine andere Zeit werde kommen, wo die Menschen nicht an Gott, aber wohl an Gespenster glauben würden.

* * *

In gleicher Weise ist das harmlose Geschwätz der historischen Genremalerei zu einem überpfefferten mittelalterlich-religiösen Ragout unkritischer Geschichte und unverschämter Legenden gemacht worden: eine Vermischung der schottischen Romane und der deutschen Romantiker aus Görres' Schule, ganz entsprechend jenem Roccocostile in der Kunst, der byzantinische Verhältnisse, Giotto'sche und Peruginische Engels- und Heiligengesichter mit dem Zopf Louis XV. verbindet, wobei Ohnmacht und Heuchelei das verbindende Element dieser widerstrebenden Richtungen sind.

* * *

Die der Cousin'schen Schule gegenüberstehenden Parteien sind theils die kirchliche oder sogenannte katholische Schule, theils selbständige Philosophen. Ballanche's edle Bestrebungen

sind schwach und verworren im Denken sowohl wie im Wissen. Neben vieler Verwirrung findet sich doch auch wahre Philosophie bei Buchez; ein grosser Fortschritt aber ist bereits bemerkbar in St. Bonnet (*De l'un Être spirituel, ou de la Société dans son But au delà du Temps*". 1841). Pierre Leroux ist dialektisch in seinen Widerlegungen, aber rein willkürlich in dem, was er selbst aufstellt. Comte's Positivismus hat keinen Raum in der Philosophie der Geschichte. Mit seinem neuen Gottesdienst ist er um nichts mehr der religiöse, als Romieu mit seinem Imperialismus der politische Prophet der Gegenwart.

* * *

Man kann wohl begreifen, wie Cousin's Philosophie dem Geiste denkender religiöser Männer in Frankreich nicht genügen mag, und wie jene volksmässigen philosophischen Ansichten über die Geschichte der Menschheit und die Bestimmung des Menschen sie mit Besorgniss, wenn nicht mit Abscheu, erfüllen. Doch lässt sich nicht leugnen, dass, was ihnen durch die sogenannte streng katholische Partei entgegengesetzt worden, sicherlich unfähig ist, dem denkenden Menschengeiste und den Bedürfnissen der besten Geister jener reichbegabten Nation zu genügen. Guiraud's „*Philosophie Catholique de l'Histoire ou Histoire expliquée*" (um einen von vielen zu nennen) ist ein wunderliches Gemisch scholastischer Träumereien und Willkürlichkeiten, und in Betreff der Speculation sowohl als der Thatsachen so stümperhaft, dass man es für einen Rückschritt ansehen muss, vergleiche man es mit Bossuet oder mit Le Maistre's geistreicher, wiewohl durchaus einseitiger, Behandlung des Gegenstandes.

* * *

Eine abgesonderte, aber bemerkenswerthe, Stellung hat unter dieser allgemeinen Verwirrung De la Mennais in seiner „*Esquisse d'une Philosophie*" (4 vols.) eingenommen, die 1840 herausgegeben, offenbar aber vor 1831 angelegt und niedergeschrieben ist. Dieses merkwürdige Werk ist in Frankreich fast unbemerkt vorübergegangen, vermuthlich in Folge der persönlichen Stellung des Verfassers; aber es ist unbestreitbar nicht allein das bei Weitem bedeutendste Werk dieses tiefen Denkers

und vorzüglichen Schriftstellers, sondern auch eins der vorzüglichsten Werke unserer Zeit über den menschlichen Geist. Nicht dass es eine Philosophie der Geschichte genannt werden könnte. Es ist einfach eine philosophische Psychologie, aber eine solche, die den Menschen in seinen ursprünglichen Beziehungen zu Gott und der Welt betrachtet. Es berichtigt bedeutend die Ansichten, die in Frankreich über erste und Mittel-Ursachen im Schwange sind, über Geist und Materie (letztere bestimmt er treffend als nur eine negative Begrenzung bezeichnend), und über Kunstwerke als Offenbarungen des Schönen, welches er als das Wahre fasst, das sich in der Form offenbart. Der ursprüngliche Plan des Buches schliesst die Philosophie der Religion und selbst des Staates aus und nimmt ein Gebiet offenbarter Wahrheit an, die man auf die Autorität der Ueberlieferung zu glauben habe, neben dem Gebiete der Vernunft und Philosophie. Diese Trennung ist willkürlich und falsch und nicht in Einklang mit der philosophischen Stellung, welche dieser classische Schriftsteller seitdem ergriffen hat. Aber der Verfasser ist noch am Leben, und sein Werk nicht vollendet.

* * *

Was das protestantische Frankreich betrifft, so hat Vinet in verschiedenen Artikeln und Abhandlungen tiefe Gedanken und edle Ahnungen über Philosophie der Geschichte niedergelegt. Das einzige Lebenszeichen, welches auf diesem Felde gegenwärtig genannt werden kann, ist die Ansicht von christlicher Philosophie, wie sie von den Herausgebern der „*Revue de Théologie et Philosophie Chrétienne*“ vertreten wird, welche in einer ihrer letzten Nummern ein ausgezeichnetes Bruchstück einer noch nicht veröffentlichten Abhandlung über die Philosophie der Geschichte („*La naissance de l'Église*“) aus der Feder des Mr. Trottet bringt.

* * *

Die Gründung der freien Universität zu Brüssel im Jahre 1827 bezeichnet eine Periode in der Geschichte des europäischen Geistes und in der französischen Litteratur in Bezug auf die Philosophie der Geschichte. Die philosophische Schule Belgiens

ist ihre bedeutendste Frucht. Der Patriarch dieser Schule ist Van Meenen, dessen Schüler Van de Weyer durch seinen Eintritt in das öffentliche Leben nicht aufgehört hat, ihr glänzendstes Mitglied zu sein. Diese Männer haben eine eigenthümliche und höchst bedeutende Stellung zwischen dem Sensualismus Condillac's und seiner Nachfolger auf der einen Seite und der Abstraction deutscher Metaphysik auf der andern eingenommen. Die belgische Schule besitzt gegenwärtig einen ausgezeichneten jungen Vertreter in Tieberghien, wie sein „*Essai théorétique et historique sur la génération des connaissances humaines*“ beweist.

* * *

England ist in diesem Jahrhundert auf die Bahn zurückgekehrt, die Baco mehr angedeutet, als aufgezeigt hat. Die Geschichte hat hier zunächst den Genius Coleridge's zu nennen, der durch seinen anregenden Einfluss noch höher steht, als durch seine eigenen Schriften. Der Fortschritt auf dieser Bahn bekundet sich in zwei verschiedenen Richtungen und Schulen, wie sie vertreten werden durch Friedrich Maurice und Thomas Carlyle.

* * *

Das Lehrsystem des Ersteren, wie es namentlich in seinem „Reich Christi“, seiner „Geschichte der Moralphilosophie“ und seinen „Vorlesungen über die Religionen der Welt“ enthalten ist, lässt sich, so weit es die vorliegende Untersuchung angeht, etwa auf folgende Hauptideen zurückführen: Er geht davon aus, dass das Bewusstsein des Zeitalters in Widerspruch steht mit der populären Theologie, und dass diese Theologie sowohl unter Katholiken als Protestanten, in England eben sowohl wie auf dem Festlande, unwirksam ist, weil sie die Menschheit nicht als in Christus geschaffen und verfasst, sondern als in einem gefallenen Zustande befindlich betrachtet, aus welchem Christus eine gewisse Anzahl, seine Gläubigen, zu retten erschienen sei. Diese Theologie hält er nicht für die der Bibel, noch der Kirche, wie sie in den christlichen Be-

kenntnissen sich darstellt. Die Bibel stellt den Menschen dar als nach dem Bilde Gottes geschaffen, den Fall als den empörerischen Versuch des einzelnen Menschen, diesen seinen höchsten Ruhm, d. h. seine menschliche Bestimmung, zu verleugnen. Diese Verleugnung, die mit dem ersten Menschen beginnt, setzt sich in allen seinen Nachkommen fort, indem das Fleisch in Jedem sich gegen das Gesetz des Geschlechtes empört, unter welches Gott dasselbe gestellt hat. Die Bibel ist eine ordnungsmässige Geschichte der Erziehung Gottes an einem besondern Volksstamm, um ihn zum Verständniss der göttlichen Ordnung in der Menschheit und der Möglichkeit eines Menschen zu bringen, der im Glauben demselben gemäss lebt. Diese Erziehung widerspricht nicht der heidnischen Geschichte, sondern erläutert sie und zeigt, wie das lebendige Wort an allen Orten und zu allen Zeiten das Licht der Menschen war. Christus, nicht Adam, stellt die Menschheit dar. Die Erlösung ist die Offenbarung der Menschheit in ihrem wahren Zustande und ihrer wahren Herrlichkeit. Der Glaube des Menschen geht auf das Vorrecht, welches Gott seinem Geschlechte ertheilt hat. Seit der Erscheinung Christi ist das Reich Gottes herbeigekommen und kommt es herbei: wir leben in demselben. Die Fleischwerdung, der Tod, die Auferstehung, die Himmelfahrt Christi, die Ausgiessung des Geistes, die Gründung der Kirchen, das Alles war eine Vorbereitung des Gerichtes über die alte Welt, eines Gerichtes, das genau den Vorahnungen desselben in den apostolischen Briefen entspricht. Dann begann der neue Bund oder das Reich Gottes, gegründet auf der vollkommenen Offenbarung Seines Namens als des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes, ein Reich für die Menschen als solche. Die getaufte Kirche ist das lebendige Zeugniss dieses Reiches. Gott hat die Nationen durch die Kirche erzogen genau in demselben Sinne und unter denselben Beschränkungen, wie er die Nationen der alten Welt durch die Juden erzog. Das Alte Testament bleibt auch für uns eine Erläuterung der Bedingungen nationalen Lebens, die unter dem neuen Bunde gerade so werthvoll und nothwendig ist, wie unter dem alten. Das Neue Testament erläutert das volle Gesetz und die volle Herrlichkeit der Menschheit. Wenn eine Nation die Idee des Alten Testaments nicht erfüllen kann, indem sie einen gerechten unsichtbaren König über sich anerkennt, so wird sie in

gottlose Gewaltherrschaft verfallen. Wenn die Menschheit sich nicht als eingeordnet[1]) in Christus zu erkennen vermag, so wird sie in gottlose Pöbelherrschaft verfallen.

* * *

Wie Maurice als der semitische Exponent der tiefsten Elemente englischen Denkens und Lebens auf diesem Gebiete betrachtet werden kann, so sehen wir in Carlyle einen Philosophen der Geschichte, oder vielmehr einen von philosophischer Anschauung ausgehenden Schriftsteller, den englisch-deutschen Propheten. Er betrachtet es als seinen wesentlichsten Beruf, darauf hinzuweisen, dass aller wahrhafte Fortschritt und alle Entwickelung in der Geschichte menschlicherseits allein der inneren Wahrheit und Wirklichkeit im Menschen, und im höchsten Grade den „Heroen“ zu verdanken ist. Individuen eben sowohl wie Nationen, welche dieser Wirklichkeit zuwiderhandeln, erfüllen ihr Verhängniss, indem sie zu Grunde gehen. Wiewohl seine Darstellung und die von Maurice sich schnurstracks zuwiderzulaufen scheinen mögen, so wird der Festländer doch bei näherer Betrachtung leicht in beiden den nationalen Instinct herauserkennen, wirkliches Leben und That als das letzte Ziel des Menschen, als die höchste Verwirklichung des Denkens und als den sichersten, wenn nicht den einzig sichern, Prüfstein der Wahrheit zu betrachten.

* * *

Was die Werke betrifft, welche sich unmittelbar auf den Hauptgegenstand dieser Aphorismen beziehen, so zeigt die „Religionsphilosophie von Morell, 1849“ nicht allein einen sehr entschiedenen Fortschritt des Verfassers der „Geschichte der Philosophie“, sondern sie deutet auch aufrichtig, wenn auch

[1]) Im Original findet in dem Worte *constituted*, gegenüber der Beziehung auf das Königthum, hier eine Anspielung auf die Verfassung statt, die sich in der Uebersetzung nicht wiedergeben liess.

A. d. Ueb.

schüchtern, den Weg an, auf welchem die ahnungsvollsten Geister des heranwachsenden Geschlechts offenbar bestrebt sind, das Bündniss zwischen Vernunft und Glauben, Denken und geschichtlicher Ueberlieferung, Philosophie und Religion wiederherzustellen.

* * *

Eine allgemeine wahrhafte und bejahende, nicht blos verneinende Lösung der Aufgabe der Philosophie der Geschichte zu finden, lässt sich als das unbewusste und bewusste Ziel der mächtigen Bewegung des deutschen Geistes bezeichnen, welche *Göthe* und *Schiller* in der allgemeinen Litteratur, *Kant*, *Fichte*, *Schelling* und *Hegel* in der Philosophie, und *Lessing, Schlegel, Niebuhr* in der philosophischen und geschichtlichen Kritik hervorgebracht haben. Die Dioskuren deutscher Litteratur, Schiller und Göthe, gaben Deutschland die religiöse Tragödie, d. h. die Idee der wahrhaften dramatischen Dichtung, welche Lessing's Kritik vorbereitet hatte, wieder. Da das Drama nicht minder, als das Epos, auf dem Glauben ruhen muss, dass die göttliche Gerechtigkeit sich in der Geschichte der Menschheit offenbare, so war seine Wiederherstellung die Anerkennung der göttlichen Leitung in den menschlichen Geschicken. Diese Anschauung, für die christliche Welt von Shakespeare und, wiewohl mit phantastischen Verzerrungen und nationalen Eigenheiten, von Calderon erneuert, war von den französischen Tragikern auf die Stufe der übereinkömmlichen Leidenschafts- und Liebesverwickelungen heruntergeschraubt worden und unter der ohnmächtigen Hand Addison's und seiner Zeitgenossen völlig erstorben. — Zu gleicher Zeit entfaltete Kant in der kritischen Untersuchung der Geisteskräfte die Idee, dass die positive Religion die Vernunft voraussetzt und eine Form ewiger Wahrheit offenbart, indem er so im Bereiche der Philosophie die verderbliche und gottlose Scheidewand aufhob, welche die Geschichte ihrer heiligsten Helden, die Philosophie ihres höchsten Gegenstandes, der Religion, und die Theologie der göttlichen Vernunft beraubt hatte. Fichte und Schelling hoben die Trennung auf, welche Kant in seinem positiven System zwischen der theoretischen und praktischen Vernunft eingeführt hatte, und der letztere bestand auf der Anerkennung einer Einheit von Geist und Welt

als der zwei Seiten einer und derselben göttlichen Offenbarung. Es ist unnöthig, nachzuweisen, wie die Geschichte der Menschheit und daher auch des menschlichen Geistes durch diese Betrachtung eine höhere Bedeutung erhielt, und wie die Speculation von abstracten Formeln in die Wirklichkeit der Natur und Geschichte eingeführt ward. Hegel unternahm es, dies System zu vollenden, indem er nachwies, dass Alles, was in der Geschichte bestehe und jemals bestanden habe, eine innere Nothwendigkeit in sich trage, vermöge deren es allein zum Dasein kommen könne, und dass es die Gesetze der Welt, welche nach ihm die des Menschengeistes sind, darstelle, verkörpert im bewusstlosen Stoff. Den logischen Process betrachtet er als den metaphysischen und dialektischen Exponenten dieser Gesetze, als die oberste Formel für jede Entwickelung in Natur und Geschichte.

* * *

Wie man nun auch über die eigenthümlichen speculativen Constructionen der Meister dieser deutschen Schule denken möge, eine Thatsache ist es, dass ihre Kritik der Philosophie des Geistes das Princip der moralischen Freiheit und der Ursprünglichkeit von Vernunft und Glauben wieder hergestellt hat. Dadurch aber haben sie mehr, als irgend eine andere Schule, zur Erneuerung der inneren Ehrfurcht vor der Religion und des Glaubens an eine höhere Bestimmung der Menschheit beigetragen. Diese Schule namentlich hat die innere Religion vor dem Materialismus und der Zweifelsucht englischer und französischer Philosophen gerettet und in Deutschland ein unzerstörbares Bollwerk gegen die trübselige Ansicht von der menschlichen Bestimmung errichtet, welche sich aus dieser Quelle unter den denkenden Geistern dieser Länder verbreitet hat. Diejenigen, die in England verächtlich über diese speculative deutsche Schule geschrieben haben, verrathen entweder eine völlige Unkenntniss von dem Inhalte der Werke, die sie kritisiren, oder eine bedauerliche Unfähigkeit, einer strengen dialektischen und systematischen Entwickelung zu folgen.

* * *

Eine andere Frage ist es, ob das rein construirende oder formulirende System die Wirklichkeiten der Geschichte sowohl

wie der Natur in Wahrheit erfasst hat. Es besteht, namentlich im Hegelschen System, keine Brücke zwischen der Formel der logischen Construction und des Processes der Idee auf der einen Seite und der Wirklichkeit des Seins auf der andern. Häufig fehlt sogar die Verbindung zwischen der obersten logischen Formel und der Gestalt, welche sie in ihrer Anwendung auf ein besonderes Gebiet, z. B. die Philosophie der Weltgeschichte, annimmt. Somit wird eine solche Philosophie der Geschichte nothwendig ein zwitterhaftes Gemisch von Geschichte und Speculation. Historische Zeugnisse müssen sich zur Begründung philosophischer Behauptungen brauchen lassen, die philosophisch nicht erwiesen sind, und metaphysische Auseinandersetzungen werden herbeigezogen, um zur Erweisung von Thatsachen zu dienen, die im besten Falle nicht völlig gesichtet, häufig aber ganz unerwiesen sind, oder von denen geradezu das Gegentheil erwiesen ist oder werden kann. In keinem Falle kann die Geschichte den philosophischen Beweis, noch die Philosophie den Mangel geschichtlicher Zeugnisse ersetzen. So werden Plato's und Cicero's abenteuerliche Etymologien darum nicht wahr, weil sie mit tiefen Ideen zusammenhängen, noch ist irgend eine scholastische Spitzfindigkeit im Stande gewesen, eine Fabel oder Mythe, eine Erdichtung oder ein Missverständniss zu einer Wirklichkeit zu machen, wiewohl es oft mit einer speculativen Wahrheit zusammenhängt.

* * *

Den Geschichtsforscher, welcher die ausserordentliche Entwickelung des Denkens in der deutschen speculativen Schule dieses Jahrhunderts vom europäischen Standpunkte aus betrachtet, muss es unleugbar schmerzlich überraschen, wie sehr das ethische Element hinter dem physischen und rein speculativen zurückgeblieben ist. Der deutsche Geist erscheint von der Betrachtung Gottes als Natur und Denken völlig überwältigt. Seine Offenbarung als bewusster Geist und Wille wird vernachlässigt: das rein abstracte Denken verschlingt das Geheimniss des Bewusstseins und das Gefühl der Wirklichkeit.

An der Beseitigung dieses Uebels hat jedoch die theologische Schule gearbeitet. Daub und Schleiermacher machten das ethische Princip zum Gegenstande ihrer tiefsinnigen Unter-

suchungen und fassten die religiösen Gebote des Christenthums als die höchsten Offenbarungen desselben. Richard Rothe ist in seinem „System der christlichen Ethik“ noch tiefer in das innerste Mark der ethischen Speculation gedrungen und hat das Christenthum als die Verwirklichung der höchsten göttlichen Gedanken erwiesen: er betrachtet das Christenthum als ein Leben und zeigt die ethische und metaphysische Einheit der Bibel.

* * *

Was noch nicht versucht worden ist, wäre eine Vereinigung des Geistes des Baco'schen Systems (denn der Buchstabe von Baco's Speculationen enthält davon sehr wenig) mit den Kategorien der deutschen speculativen Philosophie des Geistes. Baco's Absicht und Beruf waren offenbar, die Thatsachen durch eine vollständige Classification zu sichten und sie dadurch für eine wahrhaft philosophische Untersuchung vorzubereiten. Prüfen wir diese Idee aber näher, so leuchtet ein, dass eine solche Classification nothwendig eine doppelte sein muss. Die Phänomene des Geistes (z. B. in der Sprache) müssen zuerst als Elemente für sich behandelt werden, indem man sie als einzelne Thatsachen ansieht; so würden sich die Formen dessen, was ist, oder des gewordenen Seins ergeben. Alle historischen Phänomene aber sind unter einander verbunden durch das Gesetz der Ursache und Wirkung untergeordneter oder nebengeordneter Weise: sie sind die Elemente eines Entwickelungsprocesses, wie er den besondern in der Natur des Phänomens, in dem angenommenen Falle der Sprache, angelegten Gesetzen entspricht. Das erste Verfahren also würde uns reine Thatsachen geben, das zweite würde sie als Glieder einer Kette organischer Entwickelung mit einander verknüpfen. Das eine Verfahren würde das streng philologische sein, das zweite das im eigentlichen Sinne geschichtlich zu nennende, und beide dienten der höchsten Form der Philosophie, deren Aufgabe sein würde die Auffindung der Idee aus der Entwickelung ihrer Elemente und die Erklärung dieser Entwickelung aus der Idee.

* * *

Göthe hat gesagt, wie der Verfasser 1811 zu Weimar hörte: „Eine neuere Sprache zu erlernen, sei, wie wenn man eine gangbare Münze auf der Strasse aufhöbe; eine alte aber sich zu eigen zu machen, sei, als suche man nach einer alten Münze, die gleichsam in der Absicht, sie zu verstecken, unter den aufgehäuften Trümmern eines Hauses begraben liegt, auf das spätere Zeiten sich ihre Wohnungen gebaut haben, nachdem sie das alte Gebäude niedergebrannt."

Dieses Gleichniss scheint treffend die eigenthümlichen Schwierigkeiten jeder geschichtlichen Untersuchung über das entlegene Alterthum zu erläutern. Da stösst der Geschichtsforscher vielleicht auf vollkommnere Charaktere, auf reinere Beweggründe und auf glänzendere Begebenheiten, als seine Zeit sie bietet. Sie gewähren ausserdem der philosophischen und dichterischen Betrachtung einen besonderen Reiz. Sie sind frei von mancher Uebereinkömmlichkeit, wie sie dem Charakter der Zeit und der Nation des Forschers anhängt, und spiegeln daher reiner das Bild der Menschheit. Es liegt dem Geschichtsforscher des Alterthums in der That eine Münze vor mit dem Gepräge eines göttlichen Bildes, aber die Umschrift ist verwischt; ursprünglich höchst wahrscheinlich von unvergleichlicher Schönheit, ist sie vom Rost zerfressen, im Ausdruck entstellt und vielleicht für das nackte Auge oder den oberflächlichen Beobachter kaum unterscheidbar von einer Nachbildung.

Die Charaktere untergegangener Zeiten sprechen einen untergegangenen Dialekt der Menschheit: so auch ihre Denkmale, so ihre Religionen und deren Urkunden. Sie können viele Jahrhunderte ein Geheimniss bleiben, wiewohl man die Worte in ihrer Sprache deuten, ihre Geschichtsbücher und Gesänge übertragen, ihre Mythen und Legenden erklären mag. Ihre Worte, welche der Gedankenlose oder Oberflächliche ganz unbedenklich übersetzt, findet der Mann von tieferem Nachdenken und redlicher Forschung keineswegs gleichbedeutend mit denen der neueren Sprachen. Der Ideenkreis, aus dem sie stammen, ist ein anderer. Die Menschen, die sie prägten, empfingen andere Eindrücke von der sie umgebenden Welt und andere Ueberlieferungen von ihren Vätern, und bildeten aus denselben andere Ideenverbindungen. Und aus diesen Verbindungen und vielen scheinbar zufälligen Einflüssen des Klimas und der Ereignisse stammten ihre Kunstwerke und ihre philo-

sophischen Systeme, ihre Dichtkunst und ihr häusliches, religiöses und staatliches Leben. Es ist ein prophetischer Beruf, diese Hieroglyphen der Vergangenheit zu deuten, den in den Denkmälern und Urkunden des Alterthums verborgenen Geist zu beschwören. Aber wo ist das prophetische System für alle Völker? Und wo ist die Zauberformel, welche im Stande ist, die Todten zu erwecken, dass sie Antwort geben?

* * *

Unter allen Denkmünzen aus dem Alterthume hat die der Religion am meisten gelitten: ihre Umschrift ist am schwierigsten auszulegen und wieder herzustellen, und was wir sehen und lesen, ist vielleicht nichts, als eine obere Schicht, die wir nur erklären könnten, wenn wir im Stande wären, das ursprüngliche Gepräge zu entdecken und seiner alten Geschichte auf den Grund zu kommen. Gewöhnlich aber ist beides unmöglich. Alle Religion beruht auf Gottesdienst, und Gottesdienst auf Worten und Handlungen, heilige Gebräuche genannt, welche nur in der Ueberlieferung leben und durch diesen Process sich mehr oder weniger verwandeln. Religion und Sprache finden sich unzweifelhaft bei jeder Nation bereits vor, welche auf den Schauplatz der Welt tritt; aber wir können ihr Wachsthum sehen, ihren Verfall, ja, wir können ihren Tod erleben: die meisten sterben mit der Nation, in der sie verkörpert waren. Sie müssen ihren Ursprung haben, und, wenn auch offenbart, können sie doch nicht fertig vom Himmel gefallen sein, wie Meteorsteine, die keine Geschichte auf der Erde haben. Und selbst die Bäthylien, die heiligen Steine, haben ihre Geschichte in des Menschen Geist, Denken und Thun. Die Religion ist und bleibt, noch mehr sogar, als die Sprache, mit dem innern Leben und Bewusstsein des Menschen verwachsen. Sie muss ihre Philosophie haben: und diese Philosophie muss mit der Prüfung der Elemente beginnen, aus denen die Religion besteht.

II.

Gott und Schöpfung.

Gott, die unendliche Ursache des All, müssen wir zugleich als seiend und denkend fassen, oder, philosophischer ausgedrückt, die Idee Gottes im menschlichen Geiste umfasst zugleich in untrennbarer Zusammengehörigkeit die Idee des Urseins und die des Urdenkens oder der unbedingten Vernunft. Schon Aristoteles sagt (*Metaph.* Λ.), dass die Vernunft (φρόνησις) nur die Vernunft zum Gegenstande haben kann.

* * *

Der Gegenstand des Denkens eines unendlichen Wesens kann nur das Denken selber sein in der Form des Seins.

* * *

Also müssen wir in Gott das Bewusstsein oder den Gedanken Seiner selbst (die Idealität) von Seinem Sein (der Realität) unterscheiden. So kommen wir zunächst zu einer ursprünglichen Zwiefältigkeit im unendlichen Wesen. Sein Denken Seiner selbst durch eine That ewigen Willens fällt zusammen mit der Begründung des Unterschiedes von Subject und Object in Seinem Wesen durch diese freie That, wobei das Subject das Sein als solches ist, das Object die Vernunft in ihrem Unterschiede vom Sein.

* * *

Aber in dieser göttlichen That liegt zugleich das Bewusstsein von der ewigen Einheit des Subjects und des Objects, des Seins und der Vernunft.

* *
*

So enthält der Eine Gedanke Gottes eine Dreifaltigkeit, die da ruht auf einer göttlichen Einheit.

* *
*

Diese göttliche Dreifaltigkeit in Gott spiegelt sich (als in ihrer endlichen Verwirklichung) in dem psychologischen Process, durch den alle Wahrnehmung oder Vorstellung im menschlichen Geiste sich bildet, und im Denkprocess oder in der Bildung eines logischen Satzes. Der Mensch kann sich nicht denken, ohne zuerst in sich selber den Unterschied des Subjects (des Denkenden) und des Objects (des Gedachten) anzuerkennen und zugleich sich der Einheit seines Seins bewusst zu werden. So erst erkennt er, dass Subject und Object eins sind, und nur vermöge dieses Bewusstseins ist er „bei sich selbst" (*compos sui*). Wirklich drücken auch alle japhetischen Worte für Bewusstsein aus, dass in uns eine solche Zwiefältigkeit in bewusster Einheit stattfindet. Gewissen ist dasselbe wie συνείδησις oder *conscientia*; denn ursprünglich bedeutet es: Mitwissen.

* *
*

Um zu erweisen, dass diese psychologische Thatsache eine ontologische Wirklichkeit hat und das Wesen des göttlichen Geistes ausmacht, haben Schelling und Hegel eine Reihe metaphysischer Schlüsse angewendet. Doch gibt es noch eine andere Methode, dies zu erweisen, indem man aufzeigt, dass Alles, was wir von der endlichen Verwirklichung des Geistes kennen, d. h. der Mensch und die Menschheit, diese Wahrheit dergestalt bekräftigen, dass wir zu der Voraussetzung genöthigt sind, es bestehe eine solche Einheit in der Dreiheit im göttlichen Geiste. Dies aber erfordert eine vorläufige Untersuchung der Ideen der Schöpfung, des Menschen und der Menschheit.

* *
*

Den Denkprocess nicht erst zu einem endlichen Abbild und einer phänomenologischen Spiegelung des Unendlichen, sondern zum wirklichen Sein und zur einzigen Wirklichkeit des Bewusstseins Gottes zu machen, ist der zweite Irrthum Hegel's: von den abstracten Begriffen des Seins und Denkens und nicht von einem unendlichen bewussten Willen, einem bewussten Wesen, das da will, auszugehen, der erste.

* * *

Es ist ein trügerisches Verfahren, metaphysische und theologische Beweisführungen mit einander zu verbinden, um eine religiöse Ueberlieferung als metaphysische Wahrheit oder speculative Entwickelungen als christlich oder orthodox zu erweisen. So versuchen heutzutage Manche, aus dreien von den Eigenschaften des göttlichen Wesens eine metaphysische Dreifaltigkeit herauszubringen, und diese willkürliche Verbindung dreier solcher Eigenschaften der ursprünglichen christlichen Lehre von Vater, Sohn und Geist unterzuschieben, welche übrigens manche neuere Schriftsteller höchst unkritisch, um nicht zu sagen, unwissend, mit ihrer Entwickeluug zur theologischen Lehre von der Dreieinigkeit verwechseln. Der Versuch von La Mennais, der eine Dreieinigkeit bildet aus Kraft (*la Force*), Vernunft (*l'Intelligence*) und Liebe (*l'Amour*) ist von diesem Fehler nicht frei. Welche Ergebnisse man auf diese Art auch erlange, sie können nur auf blosser Täuschung beruhen, und erschöpfen weder den metaphysischen und logischen Process, noch geben sie den Sinn der Schriftsteller über Vater, Sohn und Geist wieder.

* * *

Die Schöpfung entweder nur als unendliche oder nur als endliche That zu betrachten, ist gleich unhaltbar. Die Schöpfung ist keine That, die ein für allemal vollzogen wäre, weder auf ewige Weise, noch in einem gegebenen Zeitpunkte. Wiewohl sie auf dem ewigen Gedanken beruhen muss, so dauert sie doch durch das Dazwischentreten endlicher Vermittelung fort in der Zeit als die endliche Entfaltung des göttlichen Seins und Denkens.

Andererseits aber setzt diese Verwirklichung Gottes in der

Endlichkeit den unendlichen Process der Schöpfung durch den Gegensatz von Willen und Vernunft in dem göttlichen Wesen voraus, oder, um es theologisch zu sagen: die ewige Zeugung des Wortes, welches der Sohn ist im höchsten, d. h. unendlichen oder idealen Sinne.

* * *

Da es eine Schöpfung gibt, so leuchtet ein, dass diese äussere Offenbarung Gottes mit jenem inneren oder immanenten Process in Zusammenhang stehen muss. Eben so wie das ewige Wesen sich in Seinem Selbstbewusstsein als Denken und als Einheit von Sein und Denken offenbart, ist vorauszusetzen, dass der göttliche Geist in der Schöpfung sich in einer zwiefachen Wirklichkeit offenbart.

* * *

Gottes Denken Seiner Selbst ist ein Objectiviren des ewigen Subjects; in der That ist die Schöpfung dieser Welt ein fortgehendes Objectiviren der Subjectivität und dadurch die Spiegelung des unendlichen göttlichen Processes in seiner Anwendung auf das Unendliche.

* * *

Der ursprüngliche Gegensatz in Gott (Gott und Wort), angewandt auf seine Schöpfung in Zeit und Raum, oder betrachtet in Bezug auf den Weltbildungsprocess, der mit dem Menschen schliesst, lässt sich bezeichnen als der des Vaters und des Sohnes. Der Sohn kann in dieser Beziehung auch der ewige Gedanke des Vaters genannt werden.

* * *

In jeder menschlichen Seele sind daher zwei Factoren, der unendliche, insofern die Seele ein Theil des Selbstbewusstseins Gottes vor allem endlichen Dasein ist, und der endliche, insoweit der Mensch die unmittelbare oder nächste Ursache seines Daseins in einem andern geschaffenen Wesen hat, oder bei dem ersten Menschen in der Wirkung einer irdischen Elementarkraft.

* * *

Dieselbe Zwiefältigkeit findet sich nothwendig in dem fortgesetzten Werke der Schöpfung oder im Werden. Hier offenbart sich der endliche Factor in der Wirkung der äusseren Welt, einschliesslich der Wirkung Anderer und der Gesellschaft auf das Einzelwesen.

* * *

Die Natur des endlichen Factors in Erzeugung und Entwickelung lässt sich erklären aus der Natur der Eltern, des Stammes, des Volkscharakters, der Sprache, des Zeitgeistes, des Klimas, der Erziehung, der Ereignisse und aller zusammenwirkenden äusseren Umstände. Der unendliche Factor dagegen ist das Räthsel in dem Dasein jedes Menschen. Er ist unberechenbar und unerklärlich wie Alles, was nicht endlich und nicht das Werk endlicher Ursachen ist. „So ist jeder, der vom Geiste geboren ist.“ (Ev. Joh. III, 8.)

* * *

Die grösste Verschiedenheit der Individuen liegt daher in dem unendlichen Factor. Wiewohl der Theorie nach nur eine Gradverschiedenheit, kann sie praktisch zu einer förmlichen Gattungsverschiedenheit werden.

* * *

Der höchste Grad der Kraft des Unendlichen im Menschen zeigt sich darin, dass die Seele das Bewusstsein des in ihr liegenden göttlichen Elementes hat und die Wirkung desselben in einem selbstverleugnenden, aufopfernden Leben bethätigt. Dieses ist, insofern es Wahrheit hat, ein Fleischwerden der Heiligkeit, und daher eine zweite Geburt oder eine neue Schöpfung.

* * *

In Hinsicht auf die sittliche Vollendung kann eine solche Erhebung des menschlichen Lebens in das göttliche nie getrennt werden von dem selbstverantwortlichen sittlichen Handeln, auf dem alle Tugend und sittliche Würde beruht. Allein dies Han-

deln ist nicht das Thun des Menschen in seinem natürlichen Ich, d. h. des endlichen Wesens, insofern es trachtet, sich zum Mittelpunkte des Seins zu machen, und sich als seinen eigenen Grund und seinen eigenen Zweck ansieht. Es ist das Werk des unendlichen Factors, welcher ein ungestörtes Leben in Gott wirkt. Dieser Gegensatz zwischen dem Ich und Gott in dem Geiste, der unter höherem Einflusse steht, entspricht dem in der Theologie als Natur und Gnade, als natürliches Licht und göttliches Licht bezeichneten Unterschiede.

* * *

Das Ende alles sittlichen Strebens ist, um es theologisch zu sagen, dass Natur Gnade werde, und das Ziel der Schöpfung, dass Gnade dazu kommt, Fleisch zu werden. Denn dies ist der Process der Verwirklichung des Unendlichen im Endlichen, und der Mensch hat von Neuem den Gedanken und die That der Schöpfung darzustellen, da er der endliche Spiegel des Unendlichen in der Welt ist.

Die folgende Tafel zeigt die Uebereinstimmung der semitischen Ausdrücke mit den japhetischen Bezeichnungen der Philosophie des Geistes.

Ursprünglicher Process der Schöpfung.	Nachbildender Process des sittlichen Handelns.
Gott.	*Mensch.*
Die sichtbaren Dinge (Bewusstlosigkeit) — Die unsichtbaren Dinge (Bewusstsein)	Fleisch (Natur) (Leib) — Geist (Gnade) (Seele)
Stoff — Geist	Instinct — Vernunft
Bewusstes leibliches Dasein	Bewusste Verkörperung des Geistes in der Natur
Gott im Menschen	*Gottes Thun im Menschen.*

Das Wahre. — Das Gute. — Das Schöne.

Wissenschaft. — *Gesellschaftliche Ordnungen.* — *Kunst.*

Familie — Staat — Kirche.

III.

Mensch und Menschheit.

In der geistigen Welt ist der endliche Ausdruck des Denkens das bewusste Individuum, der Mensch.

* * *

Der Adel des Menschen besteht in seinem freien Willen, der Kraft des freien sittlichen Handelns. Er ist nicht zu handeln gezwungen durch einen unwiderstehlichen inneren oder äusseren Antrieb des Instinctes oder der Aussenwelt, sondern ist fähig und berufen, nach der Entscheidung der eigenen Vernunft und des Gewissens zu handeln, oder, um es genauer zu bezeichnen, nach einem sittlichen Entschluss, der negativ aus dem Gewissen, positiv aus der Vernunft stammt. Dieser freie Wille gibt dem Menschen die furchtbare Gewalt, dem Ich zuzueignen, was Gottes ist, seine Selbstsucht und seinen Hochmuth an die Stelle der Ideen des Guten, Rechten und Wahren zu setzen. Dadurch, dass es ihm freisteht, diese Gewalt auszuüben — welche Ausübung eben das Böse und die Sünde ist — sagt ihm sein Gewissen, dass er zurechnungsfähig ist. Der freie Wille bedingt die Zurechnungsfähigkeit. So liegt im freien Willen nothwendig die Macht, dem Willen Gottes und dem Gebote des Gewissens und der erleuchteten Vernunft nicht zu folgen, sondern der Verleugnung des göttlichen Willens gemäss zu handeln, die als Möglichkeit nothwendig dem Ich gegeben ist. Durch eine göttliche Nothwendigkeit wird, was der Ursprung des Bösen ist, die treibende Kraft der Entwickelung in der

allgemeinen Geschichte. Das Böse besteht nur durch den Menschen, aber es besteht als Bedingung seiner Freiheit und der Verwirklichung des göttlichen Geistes in der endlichen Natur.

* * *

Das Bewusstsein des menschlichen Geistes ist in Wirklichkeit und muss immer gewesen sein die Schwebe zwischen dem Zuge zu einem Mittelpunkte und der Entfernung von demselben durch seine eigene Schwere, wie sie in der Natur den Planetenumschwung erzeugt. So ist im Menschen das Bewusstsein der Wahlfreiheit zwischen dem freien Leben in Gott und dem knechtenden Act, der statt Gottes das Ich zum Mittelpunkte des Daseins macht, und dies doppelte Bewusstsein ist das subjective Element der individuellen Religion.

* * *

Aber der Mensch ist nicht blos Individuum, ursprünglich und nothwendig ist er ein Theil der Menschheit. Die erste Offenbarung dieser nothwendigen Mannigfaltigkeit bekundet sich in der Ehe, und somit in der Familie, aus welcher Stämme, Gemeinden und Nationen entspringen. Ihr höchster Ausdruck ist die Menschheit oder die Gesammtheit des Menschengeschlechtes, in seiner Entwickelung durch die Reihe der Geschlechter betrachtet.

* * *

Die Menschheit hat daher eben so sehr ihre Wirklichkeit, und ist demnach eben so sehr eine Verwirklichung göttlichen Seins und Denkens in der Zeit als der einzelne Mensch.

* * *

Das unterscheidendste Merkmal der Natur des Geistes liegt im Fortschritt. Das Menschengeschlecht allein setzt sich nicht nur, wie andere Thiergattungen, durch die Folge der Geschlechter fort, sondern in ihnen und durch sie schreitet es auch

fort in Familien, Stämmen, Nationen und in immer weiteren Entwickelungskreisen.

* * *

Die Menschheit schreitet fort gemäss der von Gott ihr eingepflanzten Idee, wiewohl sie nur mittelst der Einzelnen fortschreitet. Alle Entwickelung hat ihre erste Ursache in individuellem Fortschritt, Tüchtigkeit und Kraft; aber dieser Fortschritt kommt erst zu seiner vollen Verwirklichung, indem er in andern Gliedern der Gemeinschaft zum Lebensprincip wird und so seinen individuellen Charakter ablegt. Ferner entspringt selbst die Idee des Fortschritts erst aus der Idee der Menschheit. Nur soweit liegt in einem Gedanken oder in einer Handlung des Individuums ein Element des Fortschritts, als sie mit diesem Princip des menschlichen Fortschritts übereinstimmen.

* * *

Das Princip des Fortschritts hat seine Wurzel wiederum nothwendig in dem Gesetz göttlicher Selbstoffenbarung.

* * *

Die Darstellung dieses Gesetzes ist der höchste Vorwurf einer philosophischen Geschichte der Menschheit. Um aber diese Aufgabe zu lösen, bedarf es einer methodischen und organischen Verbindung dreier verschiedener Thätigkeiten. Die erste ist die philosophische oder speculative und bezieht sich auf die obersten Principien und die allgemeine Methode. Die zweite ist die philologische und hat die in den geschichtlichen Urkunden enthaltenen Thatsachen zu sichten und vorläufig in organischen Zusammenhang zu bringen, denen die Sprache nicht nur zum Werkzeuge der Mittheilung dient, sondern deren hauptsächlichstes und ältestes Denkmal sie auch ist. Die dritte ist die historische, welche diese Thatsachen abschliessend in ihrem organischen Zusammenhange auffasst, gemäss dem Princip ihrer Entwickelung.

* * *

Das Ziel der Menschheit ist, dass die menschliche Gesellschaft, wiewohl getheilt durch Sprachen, Nationen und Staaten, eine Fleischwerdung göttlichen Lebens darstelle, was auf Semitisch genannt wird: „das Reich Gottes“ oder „die Kirche“ im höchsten Sinne.

IV.

Gott, Mensch, Menschheit.

Wenn das Unendliche die nothwendige Ursache des Endlichen ist, so ist der Schlüssel zur Erkenntniss des endlichen Geistes im unendlichen Geiste zu suchen. Da nun die Religion anerkanntermassen eine Verbindung zwischen Gott und dem Menschen voraussetzt, so handelt es sich dabei auf den ersten Blick um eine Zweiheit, Gott und Mensch; im Grunde aber um eine Dreiheit: Gott, Mensch und Menschheit. Oder mit andern Worten: Gott, insofern er sich in und durch den Menschen offenbart, offenbart sich in zwiefacher Weise: als die unendliche Ursache des individuellen Menschen und als die unendliche Ursache der Menschheit.

* *
*

Eine solche zwiefältige Offenbarung, welche sich nicht auf die eigenthümliche Natur des Endlichen zurückführen lässt, setzt als Ursache eine Zwiefältigkeit in der ursprünglichen ewigen Selbstoffenbarung Gottes voraus. Diese Zwiefältigkeit nun, insofern sie dem göttlichen Geiste in seiner unendlichen Selbstoffenbarung zu Grunde liegt, hat uns die folgende Dreifaltigkeit ergeben:

I. Sein.	Denken (Vernunft).	Bewusstsein von der Einheit beider.
II. Gott als das absolute Wesen.	Das Wort als die ewige Offenbarung in Gott.	Der Geist als das ewige Bewusstsein der Einheit.

Die Dreifaltigkeit Gottes, insofern Er sich in der Welt durch den Menschen offenbart oder die Dreifaltigkeit des Unendlichen in dem Process seiner Verwirklichung in der Zeit, ist:

Gott — Mensch — Menschheit.

* * *

Wenn die Dreifaltigkeit, welche so aus der Vereinigung und Zusammenwirkung des Unendlichen und des Endlichen entsteht, nachweisbar nur die Spiegelung jenes idealen Processes des Selbstbewusstseins im göttlichen Geiste ist, so erweist sich hierdurch die metaphysische oder ontologische Dreifaltigkeit als das nothwendige Urbild der endlichen Wirklichkeit und als der Schlüssel zu der Dreifaltigkeit Gottes in der Religion.

* * *

Der Mensch ist in der endlichen, d. h. in der wirklichen Welt, was das Denken (oder der Logos) im unendlichen göttlichen Geiste ist, und die Menschheit ist im Verhältniss zum Individuum, was das Bewusstsein von der Einheit des Seins und Denkens in Gott ist — die vollendete Form der göttlichen Offenbarung. Denn die Menschheit als solche besteht nicht in leiblicher Wirklichkeit, eben so wenig aber ist sie das blosse Neben- und Nacheinander der Individuen, denn sie hat ein vom Individuum unabhängiges Entwickelungsprincip. Sie lässt sich daher nur erklären durch ihre gleichmässige organische Beziehung auf den Menschen und auf Gott. Auf den Menschen, insofern er erscheinende Wirklichkeit der Menschheit ist. Auf Gott, als die ewige Ursache alles Seins. Die ewige Entwickelung der Menschheit hat daher ihren eigentlichen Mittelpunkt in der ewigen Selbstoffenbarung des göttlichen Geistes. Im göttlichen Geiste setzt das vollkommene Bewusstsein der Einheit die Objectivirung des Denkens durch das Sein voraus. So setzt in dem weltbildenden Process des göttlichen Geistes die Menschheit den Menschen voraus.

* * *

Die zweite oder weltbildende Dreifaltigkeit, Gott, Mensch, Menschheit, ist die grosse Wirklichkeit, in welche der mensch-

liche Geist sich gestellt findet, und diese Dreifaltigkeit als ewige Selbstoffenbarung ist es, welche die Religion oder das Gottesbewusstsein im Menschen nothwendig zur Darstellung bringt.

* * *

Wenn sich dies so verhält, so muss jede positive Religion, insoweit sie wahr ist, vollkommener oder unvollkommener diese Dreifaltigkeit anerkennen und sie in ihrer eigenen Sprache darstellen, d. h. in der Sprache der Geschichte und Ueberlieferung.

* * *

Die alte schriftmässige und apostolische Lehre des Christenthums ist die vom Vater, Sohn und Geist in ihrer wesenhaften Einheit. Dieser Lehre geht, was den ersten Punkt betrifft, die strengste Wahrung der Einheit Gottes zur Seite. Was den zweiten angeht, den Sohn, so bezieht sich dieser stets auf Jesus, den Christ, und auf den Gläubigen. Der Geist endlich wird stets in Beziehung auf die „Gemeinde" (*Ecclesia*) oder die gläubige Menschheit gefasst. Zu gleicher Zeit aber wird derselbige, welcher da „Sohn" ist, auch das fleischgewordene ewige Wort genannt. Ebenso wird der Paraklet (Joh. XIV, 26) als der Geist betrachtet, der vom Vater kommt.

* * *

Folgende drei Punkte sind daher als erwiesen anzusehen, da jeder sich von dieser einfachen Thatsache durch Vergleichung der echten Schriftstellen, welche die betreffende apostolische Ueberlieferung bilden, überzeugen kann:

Erstens: Die Einheit Gottes, als des ewigen Vaters, ist die Grundlehre des Christenthums.

Zweitens: Der Sohn ist Jesus der Christ, als die vollkommene Offenbarung im höchsten Sinne; jeder wahre Gläubige wird zum Sohne im Zustande verschwindender Unvollkommenheit, insofern er im Geiste Christi Bruder ist. Aber Jesus allein ist das fleischgewordene Wort (Logos). Er wird daher von Johannes der Eingeborne (*Unigenitus*) genannt.

Drittens: Der Geist hat sich nie in endlicher Weise

individuell verkörpert, noch ist er bestimmt dazu, er erscheint in endlicher Wirklichkeit nur als die Allheit oder Gesammtheit der Gläubigen, als die Gemeinde der gläubigen Menschheit, welche Kirche genannt wird. Aber dieser Geist ist seinem Wesen nach nicht der Geist irgend eines menschlichen Individuums oder irgend einer Gemeinschaft von Menschen, sondern Gottes eigener Geist.

Dies ist die Lehre der Bibel, und diese Lehre anzunehmen und zu glauben, als Offenbarung der göttlichen Wahrheit, darin, und darin allein besteht der Prüfstein der Lehre des apostolischen Zeitalters.

* * *

Wer diese biblische Lehre annimmt, diesen Glauben vor der Gemeinde bekennt und danach ein christliches Leben führt, möge ungehindert auf das Verhältniss des Vaters, Sohnes und Geistes dialektisches Denken und metaphysische Forschung anwenden. Der Erfolg wird nach der Ansicht der apostolischen Zeit davon abhängen, inwieweit ein Solcher ein tüchtiger Ausleger und Philosoph ist. Kein solches philosophisches System aber wird als Prüfstein der Kirchlichkeit, der Gemeinschaft mit Christus betrachtet. Das Glaubensbekenntniss der Kirchen, das Taufgelübde, ist im Wesentlichen nichts, als die Antwort auf die Formel bei der Untertauchung (Matth. XXVIII). Wer den Vater, den Sohn und den Geist glaubt und bekennt in den Worten der in der Bibel hierüber enthaltenen apostolischen Ueberlieferung, ist ein rechtgläubiger Christ, und wenn er danach lehrt, ein apostolischer Lehrer, und alle Kirchen, welche diese Lehre darstellen und befolgen, sind apostolische Kirchen.

* * *

Insoweit sind die Väter und Kirchen des zweiten und dritten Jahrhunderts einstimmig und apostolisch, und dieser Glaube und diese Freiheit geben ihnen die Bedeutung, die sie für uns haben.

* * *

Weiter, als in Betreff dieses einfachen, aber grossartigen Glaubens und dieses wahrhaft christlichen Princips der Freiheit,

machen sie weder Anspruch auf apostolische Vollkommenheit und Autorität, noch stellen sie darüber hinaus in Wahrheit einen vollkommenen Zustand der Entwickelung dar.

* * *

Bei ihrer theologischen Besprechung des Vaters, des Sohnes und des Geistes unterscheiden das zweite und dritte Jahrhundert unleugbar nicht genug die Bestimmungen der Bibel (gewissermassen das historische Element), und das speculative oder philosophische. Eben so wenig unterscheiden sie überall bestimmt genug das, was sich auf die ontologische Dreifaltigkeit bezieht, welche Gottes Selbstbewusstsein in sich selber ist, und die weltbildende Dreifaltigkeit, welche die Offenbarung des göttlichen Geistes im Endlichen ist, oder: Gott, Mensch, Menschheit. Endlich beachten sie nicht hinreichend den Unterschied zwischen dem ewigen Gedanken der endlichen Offenbarung und seiner Verwirklichung in Zeit und Raum. Und doch wird einiges Nachdenken über diesen Gegenstand jeden überzeugen, dass jede derartige Verwirrung irrige Formeln hervorrufen muss.

* * *

Insofern diese Formeln immer noch viel evangelische Wahrheit enthalten können, wie unvollkommen auch der Ausdruck derselben sei, so mag ihnen, wenn dies nur in freier Weise und ohne Zwang geschieht, in einer bestimmten Kirche wohl eine disciplinarische Geltung beigelegt werden, vermöge deren sie ehrfurchtsvolle Beachtung von Seiten der theologischen Schulen fordern dürfen.

* * *

Dieser zunächst in der Methode sowohl der Auslegung, als der Entwickelung hervortretende Fehler ward nothwendig vom verderblichsten Einflusse, sobald die betreffenden dogmatischen Ausdrücke zu kirchlichen Losungsworten und die kaiserliche Gewaltherrschaft zum Mittel ward, um ihnen Geltung zu verschaffen.

* * *

In dieser Hinsicht ist der Unterschied zwischen dem Zeitalter des Hippolyt und der Zeit der Concilien unermesslich, und die freieren Formeln jenes Zeitalters verdienen im Vergleich mit den andern den Vorzug und können keineswegs als unvollkommen-nicänische oder als unvollständige Concilienlehre betrachtet werden.

* * *

Dieser Unterschied ist von doppelter Art: er spricht sich aus in dem Inhalte der Formeln und in dem Umstande, dass die bischöfliche Christenheit dieselben zu dogmatischen Losungsworten stempelt, während ihnen in jenem Zeitalter höchstens disciplinarische und schulmässige, keine dogmatische und ausschliessliche Geltung zukam.

* * *

Zu der in den obigen Sätzen aufgestellten geschichtlichen Formel sind wir gekommen, ohne im Geringsten in die geschichtlichen Zeugnisse Speculation einzumischen. Die philosophische Formel ergab sich aus der rein philosophischen Untersuchung des Geistes. Stimmen also beide mit einander überein, so ist dies ein ohne unredliche Kunststücke herbeigeführtes und daher überzeugendes Ergebniss.

* * *

Die christliche Dreieinigkeit stellt die drei Factoren in ihrer einfachsten und reinsten Form dar, welche aller Religion zu Grunde liegen. Das apostolische Christenthum setzt sie in das vollkommene Verhältniss zu einander, auf dem ihr harmonisches Zusammenwirken beruht. Wir haben die geschichtlichen Worte nur auf ihren einfachen philosophischen Ausdruck zu bringen, um zu sehen, dass die geschichtliche Lehre vom Vater, Sohn und Geist völlig mit den beiden philosophischen Dreieinigkeitsformeln übereinstimmt, der ewigen (unendlichen, idealen) und der weltbildenden (endlichen, realen). Sie verbindet dieselben mit einander, gerade wie sie selber in Verbindung steht sowohl mit dem höhern Gebiet des Unendlichen oder der Dreieinigkeit der unendlichen Selbstoffenbarung, als mit dem andern des Endlichen oder der Dreieinigkeit, welche das unendliche Wesen in Seiner endlichen Verwirklichung darstellt. Die bestimmte Form,

in der die drei Factoren, Vater, Sohn und Geist, in den apostolischen Urkunden vorkommen, bezeichnet vollkommener, als irgend eine andere, den innigen Zusammenhang zwischen der Wesenheit des unendlichen göttlichen Seins und der endlichen Verwirklichung des Unendlichen in der Welt.

* * *

Es ist eine bemerkenswerthe Erscheinung, dass die Speculation für den dritten Factor kein anderes Wort, als das in den apostolischen Urkunden dargebotene: Geist, finden kann. In der That fällt in diesem dritten Factor die speculative Zerlegung des unendlichen Geistes und die weltbildende oder geschichtliche Offenbarung nothwendig zusammen. Der Geist bildet in jeder Hinsicht das Verbindungsglied. Es ist zuvörderst der Geist, welcher (entsprechend der Ableitung des Wortes) in jeder von den speculativen Dreieinigkeitsformeln die zwei ersten Factoren als ihre bewusste Einheit verbindet. Zweitens verbindet der Geist die beiden speculativen Dreiheiten mit einander; endlich verbindet er sie mit der Offenbarungsdreifaltigkeit. Bei der Erklärung des semitischen Ausdrucks für Geist ist es nicht unwichtig, sich zu erinnern, dass das Wort im Hebräischen, und also in der Sprache, in welcher Christus redete, weiblichen Geschlechts, und dass das hebräische Bild des Geistes das der Mutter und der Mütterlichkeit ist. Christus wählte als Erläuterung des hebräischen Wortes einen neuen Ausdruck: der Paraklet, welches griechische Masculinum in die palästinensische Landessprache im Sinne von Advocat, *Prolocutor* (Fürsprecher) übergegangen war, daher auch durch „Vertreter" oder „Tröster" übersetzt werden kann.

* * *

Man kann daher den gesammten christlichen Glauben in der oben aufgestellten geschichtlichen Formel als seinem einfachsten und zugleich ursprünglichsten und höchsten Ausdruck zusammenfassen:

Vater und Sohn sind Wechselbegriffe, so auch Gott und Wort; allein der erste Ausdruck bezieht sich nur auf das Gebiet der Weltbildung, während die Wechselbegriffe Gott und Wort dem ontologischen Gebiete angehören. Die Sohnschaft bezieht sich ebenso wesentlich wie die Natur des Wortes auf

den göttlichen Geist, insofern Gott Sich auf endliche Weise offenbart und diese Offenbarung denkt. Der Ausdruck „Wort“ unterscheidet sich nur dadurch, dass er sich gleichmässig auf die Offenbarung nach innen und nach aussen bezieht: es bezeichnet Gottes ewigen Gedanken Seiner selbst, welcher Gedanke den weltbildenden Process als eine Folge aus der Entfaltung des Wortes in sich trägt. Darin besteht die Einheit und der Unterschied.

Schon die Ausdrücke Vater und Sohn zeigen, dass sie sich nothwendig auf die Offenbarung Gottes, nicht auf seine immanente, ausserweltliche Natur beziehen. Sohn ist der natürlichste Ausdruck zugleich für die endliche Verwirklichung und den göttlichen Gedanken von derselben, wie Wort der angemessenste Ausdruck ist für das immanente Bewusstsein Gottes als der ewigen Ursache aller endlichen Verwirklichung.

* * *

Folgende Zusammenstellung wird dies Ergebniss noch deutlicher machen. In dieser Tafel stehen oben und unten die zwei philosophischen Formeln, der Länge nach die geschichtliche Dreieinigkeit, die mit beiden zusammenhängt und beide voraussetzt.

Der Seiende	Der Denkende (Das Wort)	Der seiende Denkende
Ὁ ὢν	Λόγος	Πνεῦμα
Der Vater.	*Der Sohn*	*Der Geist*
	\|	\|
	Jesus der Christ	*Der Paraklet*
	\|	\|
	Der einzelne Christ als Individuum.	Die Gemeinschaft der Gläubigen
		\|
		Die Gesammtheit der Gläubigen in allen Jahrhunderten. Die Kirche.
Gott	Mensch	Menschheit
Ideal	Real	Ideal — real
Unendlich	Endlich	Unendlich — endlich.

V.

Wesen der Religion.

Der Mensch als ein vernünftiges Wesen hat das innere Bewusstsein von einem herrschenden göttlichen Willen und Vernunft als der ersten Ursache oder dem Regierer der Welt, und von dem innigen und unmittelbaren Zusammenhange seines eigenen Willens und seiner Vernunft, wie seines gesammten Seins mit demselben. Dies unmittelbare Bewusstsein heisst Religion oder Gottesbewusstsein. Das religiöse Bewusstsein oder die Religion als Wahrnehmung und Gefühl ist in dem Menschen, als vernünftigem Wesen, genau, was der Instinct oder die Wahrnehmung der äussern Welt in ihrer Beziehung auf das thierische Leben innerhalb der Thierwelt ist. Das religiöse Bewusstsein kann also der höchste Instinct der Menschheit genannt werden.

* * *

Wie jeder andere Instinct hat auch das religiöse Bewusstsein oder Gefühl seinen Sinn (als Organ der Wahrnehmung) und seinen Trieb, um das Wahrgenommene sich durch eine entsprechende Thätigkeit zu eigen zu machen. So nimmt, um ein organisches Beispiel aus der Natur zu gebrauchen, die Spinne vermöge des ihr eigenthümlichen Sinnes den Zustand der Atmosphäre wahr und vermöge ihres Triebes richtet sie demgemäss das Netz, ihr mathematisches Werk der Selbsterhaltung, ein.

* * *

Die menschliche Gegenwirkung, der Wahrnehmung gegenüber, ist natürlich eine sittliche, und steht unter der Herrschaft der Vernunft und des Gewissens. Da der Mensch vermöge seines Geistes der Mikrokosmus oder der Spiegel der Natur ist, so steht er durch Sinn und Trieb zugleich mit der gesammten Aussenwelt und mit ihrer unendlichen Ursache in Verbindung.

* * *

Da das menschliche Dasein von Anfang bis zu Ende zwei Elemente oder Factoren voraussetzt, die in ihm wirksam sind, den endlichen oder unmittelbaren und den unendlichen oder mittelbaren, so muss diese Zwiefältigkeit sich in der Entstehung und Entwickelung der Religion wirksam beweisen, als Wahrnehmung sowohl wie als Gegenwirkung.

* * *

Die Wahrnehmung des unendlichen Factors durch den religiösen Instinct enthält wiederum zwei Elemente: das Gefühl des Zusammenhangs der Seele mit jener ersten Ursache, dem Regierer der Welt, und das Gefühl der Entfremdung von demselben. Das religiöse Bewusstsein empfindet einen Zusammenhang, aber keine Vereinigung, eine Entfremdung, aber keine Absonderung, und so kreist es um das Unendliche in ewiger Abhängigkeit und Geschiedenheit, von der ewigen Liebe gezogen und getrieben von innerer Sehnsucht.

Der religiöse Instinct, insofern er die Verbindung mit der göttlichen Wesenheit inne wird, heisst Seligkeit, oder wie wir auf Deutsch sagen: Gottseligkeit; der religiöse Instinct, insofern er die Entfremdung inne wird, heisst Gewissen. Gewissen lässt sich subjectiv bestimmen als das selbsterhaltende Gefühl des sittlichen Abscheues oder der Missbilligung alles dessen, was eine Entfremdung bewirkt, im persönlichen Denken oder Handeln.

* * *

Der religiöse Trieb in seiner unmittelbaren Beziehung auf Gott bekundet sich gleichfalls in einer doppelten Thätigkeit: als Denken, und dann heisst er Gebet; als Handlung, und

dann heisst er Opfer. Die Einheit von Gebet und Opfer besteht darin, dass in beiden der Mensch sein endliches Sein dem unendlichen weiht, indem er dies unendliche als die einzige wahre Wirklichkeit anerkennt.

* * *

Der religiöse Instinct, insofern er sich vermittelst des Endlichen auf Gott bezieht, heisst der ethische Instinct, und zerfällt subjectiv in den ethischen Instinct des Einzelwesens und den des Menschen als Gliedes der Menschheit, objectiv in die Wahrnehmung der Wahrheit im endlichen Sein und die Wahrnehmung der Güte oder des Guten in demselben.

* * *

Der religiöse Trieb in seiner Beziehung auf das endliche Sein ist in gleicher Weise auf die Verwirklichung (oder Aneignung) des Wahren oder Guten gerichtet. Das Ergebniss des Einen ist Erkenntniss und führt zur Wissenschaft, das Ergebniss des Andern ist Tugend und führt zur Heiligkeit.

* * *

Das instinctmässige Gefühl von der Einheit des Wahren und des Guten ist der Sinn für das Schöne, dessen Offenbarung die Werke der schönen Künste sind. Er hat seine Wurzel im religiösen Gefühl und Trieb.

* * *

Das Ziel aller menschlichen Entwickelung ist, Instinct in bewusste Vernunft zu verwandeln und den Trieb zum Princip zu erheben, aber zu einem thatkräftigen Princip, das als Wurzel sittlichen Handelns verwirklicht, was im Geiste liegt. Dies ist die höchste Verwirklichung des göttlichen Geistes in der Zeit, indem die endliche Natur so zum Organ der unendlichen Vernunft und Güte wird.

VI.

Ursprünglichkeit der Religion und der Offenbarung.

Die Ursprünglichkeit religiösen Sinnes und seiner Aeusserung lässt sich philosophisch erweisen erstens aus der Analogie aller instinctmässigen Wahrnehmung und Thätigkeit; zweitens durch den Nachweis, dass dieses Gottesbewusstsein durch jeden Fortschritt und durch das Vorhandensein alles dessen vorausgesetzt wird, was das Wesen menschlicher Gesittung ausmacht.

* * *

Die erste Aeusserung des menschlichen Geistes neben der Religion ist unbestreitbar die Sprache. Offenbar nun setzt die Darstellung des religiösen Gefühls sowohl im Gebiete der Anbetung als des praktisch-sittlichen Handelns in der Welt neben äusserlichen Handlungen und Gebehrden die Sprache voraus als die Wahrnehmung der Dinge, die sich in articulirten Lauten äussert. Die Sprache selbst aber wäre nicht denkbar ohne ein ursprüngliches religiöses Bewusstsein. Es ist die unterscheidende Natur der Sprache, dass sie nicht den auf den Geist durch sinnliche Empfindung von der Aussenwelt hervorgebrachten Eindruck wiedergibt, sondern dass sie in organischer Weise die Gegenwirkung ausdrückt, die der betrachtende Geist gegen diesen Eindruck ausübt. Oder mit anderen Worten: die Sprache bezeichnet die Gegenstände nicht nach ihrem sinnlichen Eindruck, sondern nach dem Sein, welches der Geist an ihnen wahrnimmt. Ein Wort ist ursprünglich der Ausdruck sowohl

des Seins in einem Seienden, als eines Seienden in einem Sein; deshalb liegt in dem Worte ursprünglich ein ganzer Satz, d. h. Subject, Prädicat, Copula, — wobei die Copula nichts Anderes ist, als die ausdrückliche oder stillschweigende Anerkennung der Uebereinstimmung zwischen Subject und Prädicat:

A	=	*B*
Subject	Copula	Prädicat
(Der Baum)	(ist)	(grün).

* * *

Diese Formel ist nichts Anderes, als die Anwendung des ursprünglichen religiösen Bewusstseins auf die einzelnen Dinge. Das Bewusstsein von der ersten Ursache ist nothwendig, um irgend ein Wort hervorzubringen oder, bestimmter ausgedrückt, um die Einheit dessen zu bezeichnen, das da dauernd ist (des Seins), und dessen, das da wird (Person oder Sache), oder was aus einem Zustande des Seins in einen andern übergeht.

* * *

Die Ursprünglichkeit des religiösen Bewusstseins kann endlich historisch bestimmt, so weit es irgend bei einem historischen Beweise möglich ist, durch die Thatsache erwiesen werden, dass es unterdrückt und zum Wahnsinn getrieben, aber eben so wenig erstickt werden kann, wie die Vernunft. Ungünstige äussere oder innere Umstände können das religiöse Bewusstsein bei Einzelnen oder in Gemeinschaften, in einer Familie oder einem Stamme so weit herabdrücken, dass der Menschengeist bis zum Verluste dieses Bewusstseins erniedrigt wird, allein dass dies ein abnormer Zustand ist, geht hervor aus der begleitenden Verkümmerung der Denkkraft und aus dem Umstande, dass beide zurückkehren, sobald der Druck jener Umstände aufhört. Diese Verkümmerung ist nichts Anderes, als eine Art Blödsinn. Die entgegengesetzte Entartung des religiösen Bewusstseins, der Pantheismus in der Gestalt, dass der Mensch sich selbst zum Gott macht, zeugt, wie jeder Wahnsinn, unmittelbar für das Dasein des normalen Bewusstseins, dessen ausnahmsweise Verirrung er ist. Spinoza sagt irgendwo: „*Remoto errore nuda veritas remanet*", „man nehme den

Irrthum fort, und es bleibt die nackte Wahrheit". Es lässt sich mit gleichem Rechte sagen: *Remota insania ratio pura apparet.* Man hebe die Verirrung des Geistes auf, und die reine Vernunft kommt zum Vorschein.

* * *

Gesittung im höchsten Sinne ist nichts als die Wiederherstellung des verkümmerten oder wilden Zustandes zum normalen durch die Einwirkung eines höheren Geistes oder eines höheren und edleren Stammes auf jenen Zustand der Erniedrigung. In diesem Entwickelungsprocess kann der Stamm zu Grunde gehen, gleichwie Individuen in dem Process der organischen Entwickelung sterben können. Doch gibt es Beispiele in Fülle, dass sie diese Entwickelung überleben und besser gedeihen als zuvor.

* * *

Nie hat es eine rohere und unphilosophischere Vorstellung gegeben, als die der englischen und französischen Deisten des vorigen Jahrhunderts von der natürlichen Religion. Ihre vollendetste Form ist die von Diderot: „Alle positive Religionen sind die Häresien der natürlichen Religion". Es gibt ebenso wenig eine natürliche Religion, als es eine natürliche Sprache gibt im Gegensatz zu der positiven und concreten Sprache. Was man natürliche Religion nannte, ist vielmehr nur die Schlacke der Religion, das *caput mortuum*, das gleichsam im Schmelztiegel einer gottlosen Vernunft bleibt, nachdem alles Leben verdampft ist.

* * *

Aber diese rohe Vorstellung war die negative Gegenwirkung gegen die eben so unhaltbare als unphilosophische und unvernünftige Vorstellung, dass die Offenbarung ein äusserlicher historischer Act sei. Eine solche Vorstellung lässt den unendlichen oder ewigen Factor der Offenbarung, wie er auf der Natur sowohl des unendlichen, wie des endlichen Geistes, Gottes wie des Menschen, beruht, gänzlich ausser Augen.

* * *

Diese irrthümliche Vorstellung ward dadurch noch verwirrender, dass sie für die Offenbarung des göttlichen Willens und Wesens sich etwas Höheres, als den menschlichen Geist, ausdachte, welcher doch das von Gott geordnete Organ der göttlichen Offenbarung ist und zwar in doppelter Weise, auf ideale Weise als Object in der Menschheit, geschichtlich im Individuum als Werkzeug.

* * *

Diese Vorstellung von einer rein geschichtlichen Offenbarung durch geschriebene Urkunden ist eben so ungeschichtlich, wie sie ungeistig und materialistisch ist, und führt zur Unwahrheit in der Philosophie, zur Wesenlosigkeit im religiösen Denken und zum Fetischismus im Gottesdienste. Sie missversteht den Process, der nothwendig durch jede geschichtliche Darstellung bedingt ist. Dass man die Offenbarung Gottes im Menschengeiste so darstellt, als ob Gott selber in menschlicher Rede zum Menschen spräche, und somit selbst endlichen Wesens und ein Mensch wäre, beruht nothwendig auf der Natur des menschlichen Denkens, insofern es sich in der Sprache verkörpert, als seiner eigenen vernünftigen Darstellungsform. Sie war ursprünglich gar nicht bestimmt, materialistisch verstanden zu werden, da das religiöse Bewusstsein, das sie erzeugte, wesentlich geistig war, und in der That kann sie nur von Solchen missverstanden werden, die es zu einer Regel und einem Merkmal des Glaubens gemacht haben, niemals einen Gedanken mit dem zu verbinden, was sie für göttliche Wahrheit halten sollen.

* * *

Jede Religion ist positiv. Sie wird daher mit Recht eine „offenbarte“ oder, wie der englische Ausdruck heisst, eine „enthüllte Religion“ genannt, d. h. sie setzt eine Einwirkung des unendlichen Geistes oder Gottes auf den endlichen Geist oder den Menschen voraus, durch welche Gott in Seinem Verhältniss zum Menschen offenbar oder sichtbar wird. Diese kann mittelbar sein, durch die Offenbarung Gottes in der Welt oder Natur, oder unmittelbar, durch das religiöse Bewusstsein.

* * *

Diese zweite Einwirkung heisst Offenbarung im engern Sinne. Je mehr eine Religion von dem wirklichen Wesen und der Natur Gottes offenbart, und von Seiner Beziehung zur Welt und zum Menschen, um so mehr verdient sie den Namen einer göttlichen Offenbarung. Keine vorhandene Religion aber konnte bestehen ohne ein Element der Wahrheit, das dem Menschen durch die Schöpfung und durch seinen Geist offenbart worden.

* * *

Aber eine solche unmittelbare Mittheilung des göttlichen Geistes, welche Offenbarung genannt wird, hat nothwendig zwei Factoren, welche bei ihrer Entstehung zusammenwirken. Der eine ist der unendliche Factor oder die unmittelbare Offenbarung der ewigen Wahrheit an den Geist durch die Kraft, welche dieser Geist besitzt, sie zu empfangen; denn die menschliche Empfänglichkeit ist der Wechselbegriff göttlicher Offenbarung. Es wäre keine Offenbarung Gottes möglich, gäbe es keine entsprechende Fähigkeit im menschlichen Geiste, sie aufzunehmen, wie es keine Offenbarung des Lichtes gibt ohne ein Auge, um es zu sehen.

Dieser unendliche Factor ist natürlich nicht geschichtlich; er liegt in der Seele jedes Menschen, nur mit einem ausserordentlichen Unterschiede des Grades.

* * *

Die Wirkung des Unendlichen auf den Geist ist das eigentliche Wunder der Geschichte und der Religion, und nicht geringer, als das Wunder der Schöpfung.

* * *

Wunder im höchsten Sinne ist daher wesentlich und unzweifelhaft eine Wirkung des göttlichen Geistes auf den menschlichen Geist. Vermöge dieser Wirkung wird der menschliche Geist von einem neuen Leben beseelt, das durch keinen Vorgang des selbstischen (natürlichen) Lebens zu erklären, sondern dessen völliger Gegensatz ist. Dies Wunder bedarf keines

Beweises. Das Dasein und die Bethätigung des religiösen Lebens ist sein Beweis, wie die Welt der Beweis der Schöpfung ist.

* * *

In Betreff der ausserordentlichen Wirkung des unendlichen Geistes auf den Leib und auf die Natur überhaupt theilen zwei Meinungen die christliche Welt, welche beide Achtung fordern. Die eine setzt voraus, dass eine solche Wirkung nur stattfindet durch die Vermittlung des Geistes und in strenger Uebereinstimmung mit den Naturgesetzen, die sie als Gottes eigene Gesetze für unveränderlich ansieht. Sie betrachtet daher die Wunder, welche diesen Gesetzen zu widersprechen scheinen, als Missverständnisse des Auslegers, der die sinnbildliche oder dichterische Ausdrucksweise in geschichtlicher Bedeutung fasst. Dies wird gegenwärtig anerkannt in Betreff des berühmten Wunders Josua's an der Sonne. Betrifft das Wunder den menschlichen Leib, so erklärt diese Ansicht dasselbe entweder aus demselben Missverständnisse oder aus dem Einflusse eines mächtigen Willens auf den natürlichen Organismus eines andern Individuums, oder endlich aus der Wirkung des Geistes auf den eigenen Leib. Die andere Meinung sieht das göttliche Wunder bei einem überlieferten Vorgange in der Beseitigung dieser Gesetze für einen göttlichen Endzweck. Da der Gegenstand zunächst geschichtlicher Natur ist, so scheint das sicherste Verfahren, zunächst jeden einzelnen Fall nach der allgemeinen Regel geschichtlicher Kritik zu beurtheilen. Jedenfalls aber wird eine unbefangene Philosophie der Geschichte dieser Frage nicht den gleichen Werth mit dem ewigen sich selbst bezeugenden Wunder der Geschichte zugestehen, das Niemand leugnet, der bei Sinnen ist, sondern vielmehr mit Hippolyt sagen: „Solche Wunder sind für den Ungläubigen, dessen Bekehrung ihnen oft nicht gelingt, und müssen als unnütz betrachtet werden, wenn der Unglaube aufhört.“

* * *

Der zweite Factor der Offenbarung ist der endliche oder äusserliche. Dies Mittel göttlicher Offenbarung ist zunächst ein allgemeines, die Welt oder die Natur. In einer besondern Be-

ziehung aber ist er eine geschichtliche Offenbarung der göttlichen Wahrheit durch Leben und Lehre höherer Geister unter den Menschen. Diese Gottesmänner sind hervorragende Persönlichkeiten, welche ihren Brüdern etwas von der ewigen Wahrheit mittheilen, und, insoweit sie selbst wahr sind, tragen sie die Ueberzeugung in sich, dass, was sie von göttlichen Dingen sagen und lehren, objective Wahrheit ist, d. h. dass es unabhängig von ihren individuellen persönlichen Meinungen und Eindrücken fortbestehen wird, und nicht vergehen wie ihr persönliches Dasein auf Erden.

* * *

Der Unterschied zwischen Christus und den andern Gottesmännern entspricht dem zwischen der theilweisen und der vollkommenen und wesenhaften Offenbarung des göttlichen Geistes. Er wird semitisch bezeichnet durch die Unterscheidung zwischen Moses und Christus. Nach den jüdischen Theologen wurde nicht nur ein Unterschied zwischen dem Dekalog und dem Ceremonialgesetz gemacht, sondern das ganze Gesetz war durch die Vermittlung der Engel gegeben, nicht unmittelbar durch Gott. Paulus benutzt diese Anschauung und setzt der Mosaischen Gesetzgebung die Offenbarung Gottes durch Jesus den Christ entgegen. Oder mit anderen Worten: Die christliche Religion ist eine Offenbarung des innersten Mittelpunktes im Wesen Gottes, welches die Liebe ist; sie ist die Offenbarung des Vaters durch den Sohn, welcher die Fleischwerdung des ewigen Wortes ist und ohne Sünde.

VII.

Die Gesetze der Entwickelung im Allgemeinen.

Kein endliches Leben, als zum Tode. Kein Tod, als zu höherem Leben. Das ist die Lösung der grossen Tragödie des menschlichen Lebens. Das Individuum lebt eben so wenig für sich selbst, als durch sich selbst: sein wahrhafter Fortschritt und Endzweck ist auf's Innigste verbunden mit dem Fortschritt und Endzweck der Menschheit.

Der ursprünglichste und bestbezeugte Beweis dieser Wahrheit ist die Entstehung der Sprache. Jede Sprache, deren Geschichte wir kennen, verdankt ihre Entstehung dem Verfall und der Auflösung einer andern.

* * *

Völkerstämme und Nationen verschwinden, nachdem sie den Weg für andere bereitet haben, die da bestimmt sind, eine neue und höhere Aufgabe zu lösen. In der Zwischenzeit mag viel Auflösung und Verwirrung herrschen, Zeiten der Roheit mögen zwischen dem alten und dem neuen Lichte eintreten, aber die Idee der Menschheit findet zuletzt immer ihren Vertreter, um die Fackel des göttlichen Lichtes weiter zu tragen, welche in dem edlen Wettlaufe zu dem erhabenen Ziele den Händen des Stammes entfallen war, der sie zuvor getragen.

* * *

Das höchste speculative Entwickelungsprincip ist dieses: Zur bestimmten Zeit muss in endlicher Gestalt das in's Werden treten, was im göttlichen Sein als unendlicher Gedanke ist.

* * *

Dieses Werden ist nur möglich durch das Spiel der Gegensätze. Theilung ist Gegensatz, und endliches Sein ist Begrenzung, daher Ausschliessung seines Gegentheils.

* * *

Die Weltgeschichte ist die Gesammtheit dieses göttlichen Werdens. Was im unendlichen Geiste ungetheilt ist, das erscheint in dem endlichen Geiste und der Welt nacheinander und unter dem Gesetze der Begrenzung.

* * *

Die sittliche Lösung der Tragödie des menschlichen Lebens und des Geschickes der Menschheit, was Aristoteles die Reinigung (καϑάρσις) nennt, und was sehr tief durch das deutsche Wort Versöhnung ausgedrückt wird, ist folgende: Das sittliche Streben ist fähig, auf jeder Stufe der Entwickelung die göttliche Totalität darzustellen und so innerhalb seines Kreises das Ideal der Menschheit zu verwirklichen. Dies gilt von Individuen sowohl wie von Nationen.

* * *

Die geistige Entwickelung ist entweder normal oder abnorm, gerade wie die leibliche Entwickelung entweder physiologisch oder pathologisch ist. Beides in der Geschichte zu unterscheiden, ist, was diagnostischer Tact und Kunst in der ärztlichen Beobachtung. Beide stehen zu einander im entschiedensten Gegensatz; denn das Eine ist eine Krisis des Lebens zum Leben, das andere eine Krisis der Krankheit zum Tode.

* * *

Die Entwickelung ist normal objectiv, nur insoweit sie Wirklichkeit zur Darstellung bringt, d. h. insoweit sie das Werden des Seins ist; subjectiv, insofern sie der Ausdruck eines gewissenhaften Glaubens ist, von dem der Einzelne oder die Gemeinschaft beseelt ist.

* * *

Jede der Wirklichkeit fremde äusserliche Entwickelung ist pathologisch, abnorm, aber sie kann den Schein äusserlich fortschreitenden Lebens, sogenannter Civilisation, haben. Unwahrhafte Civilisation ist nur eine der Formen individuellen und nationalen Todes.

* * *

Was der Mensch hervorbringt, um nach dem Drange seiner Natur die Idee des Wahren, des Guten und Schönen zu verwirklichen, ist die Wirkung der zwei Factoren der ganzen Schöpfung, des Unendlichen und des Endlichen, was in diesem Process die individuelle Vernunft ist und der *sensus communis*, der gesunde Menschenverstand in seiner ursprünglichen Bedeutung.

* * *

Aber das Verhältniss beider Factoren ist verschieden je nach der Natur desjenigen, was zu verwirklichen ist. Demgemäss wird die einzig angemessene Methode einer Philosophie der Geschichte sein, nicht nur die zu verwirklichende Idee zu untersuchen, sondern auch die Elemente und Gesetze, wie sie in der eigenthümlichen Natur des entwickelten Gegenstandes bedingt sind. Und diese Gesetze sind zunächst unter der Kategorie des gewordenen Seins und dann unter der des werdenden Seins zu betrachten.

* * *

Den hierin beruhenden Verschiedenheiten gemäss wird der Antheil bewusster Thätigkeit des Individuums sich grösser oder kleiner erweisen.

Religion und Sprache zeigen mehr, als irgend eine andere organische Thätigkeit des Menschen die vorwiegende Bethätigung des *sensus communis.* Weder das Wort noch der heilige Brauch, den ein Einzelner einführt, würde sonst verständlich und der Annahme und Anwendung als Gesammteigenthum von Seiten einer Gemeinschaft fähig sein.

* * *

In der Erzeugung von Werken der Kunst und Wissenschaft dagegen zeigt sich ein Vorherrschen des individuellen Factors, aber der Künstler und der Mann der Wissenschaft weiss, dass seine individuellsten Werke der Ausdruck einer gemeinsamen Anschauung sind und daher von dem Einzelnen als solchem unabhängig.

VIII.

Die Entwickelung der Religion im Allgemeinen und der sinnbildlichen (Ceremonial–) Religionen insbesondere.

In einem je höheren Grade eine Religion eine geoffenbarte ist, d. h. je mehr sie Gottes eigenes positives Sein in seiner Beziehung zur Menschheit offenbart, um so mächtiger muss der unendliche oder ideale Factor in ihr sein. Sie muss daher dem Wirken des Geistes alle Aeusserlichkeiten überlassen, nicht ein fertiges Gesetzbuch oder Ceremoniell vorschreiben. Dieselbe Macht wird auch den Geist vor jeder ausdrücklichen Beeinträchtigung durch solche Satzungen oder Vorschriften bewahren.

* * *

Wie eine positiv gegebene Religionsform durch die Kraft des unendlichen Factors lebt, so stirbt sie auch durch ihn. Dieses Element ist es, das der geschichtlichen Offenbarung innerliches Leben und geistiges Wesen gibt, und das da zerstört, was ihm in ihrer Erscheinung entgegensteht.

* * *

Der geschichtliche Factor ist in Betreff der äussern Form aller Beschränkung des Endlichen unterworfen, erlangt aber seine Würde durch die Vereinigung mit dem unendlichen. Alles Göttliche muss, wenn es nach göttlicher Ordnung sich darstellen soll, Knechtsgestalt annehmen, d. h. sich den Gesetzen der Endlichkeit anbequemen. Aber dies Gesetz an sich selber, weit entfernt, dem Unendlichen ein Hinderniss zu bereiten, ist bestimmt, sein höchster Triumph zu werden, da endliche Darstellung das Ziel aller göttlichen Entwickelung ist.

* * *

Die Schwierigkeit aber kommt mit dem Fortgange des Werkes. In der Entwickelung der Religion verbirgt der Ueberbau oft den Grund auf immer, und wird selbst wiederum von neuen Bauten bedeckt.

* * *

Die Gebräuche, Sinnbilder oder heiligen Handlungen, mit denen dieses älteste Drama der Menschheit beginnt, haben ihre eigenen Entwickelungsgesetze, und können sich durch ihre ungehinderte Wirkung oft völlig im Gegensatz gegen die Idee entwickeln, die sie eigentlich darstellen sollen. Sie drängen zur Verformelung, während die Idee selbst nicht nur die Kraft hat, sondern sich auch des göttlichen Rechtes und der heiligen Pflicht bewusst ist, die Form zu brechen, wenn sie versucht, sich auf den Thron zu setzen, statt als Magd zu dienen. In ähnlicher Weise haben die gesellschaftlichen Einrichtungen, welche die Idee religiöser Gemeinschaft und Einheit darstellen sollen, in ihrer Natur den Keim der Hierarchie und des Pfaffenthums. So hat jede Körperschaft vermöge ihres selbstischen Princips die Neigung, zu vergessen, dass sie nur ein Mittel zu einem Zweck, dass sie nicht selber Ziel und Zweck ist.

* * *

Wo eine religiöse Idee dergestalt durch Verformelung und Priesterwesen verwandelt und verderbt wird, ist ihre Natur von

einer pathologischen Metastase oder Veränderung ihres Mittelpunktes bedroht. Was auf der ersten Stufe pathologischer Veränderung einfach sinnliches Missverständniss war, was dem Geiste als eine Schwäche, als ein unschuldiges Kinderspiel erschien, strebt, zum System gemacht und als erster Artikel eines Bekenntnisses heilig gesprochen zu werden. Von diesem Augenblicke an wird das ehemals wahre Sinnbild der Nagel zum Sarge dieser Religionsform.

* * *

Noch grösser ist die Gefahr, welche auf dieser Entwickelungsstufe des inneren Elements aus der Geschichte des religiösen Gefühls entsteht. Der Gebrauch bezeichnete die ursprüngliche religiöse Idee, welche den Mittelpunkt des religiösen Bewusstseins der Familie, des Stammes oder der Nation bildete, in der Zeit, da der Gebrauch zuerst aufkam. Er bezeichnete diese Idee sinnbildlich, künstlerisch; und wie kann er es anders? Kannst du anders sprechen, als in Worten? plastische Ideen anders ausdrücken, als in Formen? Solche Forderung gliche dem Wunsche, besseres Brod zu essen, als Weizen-Brod. Was aber geschieht, wenn dieser Mittelpunkt des Bewusstseins selbst sich ändert? Wenn z. B. der heilige Brauch, statt Dank gegen den Schöpfer alles Guten auszudrücken, die Furcht vor der unsichtbaren, verborgenen Macht bezeichnen soll, die wir uns bewusst sind, beleidigt zu haben? Wenn er, statt eine innere Handlung des Anbetenden zu bezeichnen, mit der er sich an den Schöpfer wendet, eine geschichtliche bezeichnen soll, ja vielleicht eine ganz äusserliche materielle? Hier bildet sich ein unbedingter Gegensatz. Das neue Bewusstsein wird die Worte oder die Form der Feier umgestalten, um es zum Ausdruck für den neuen Mittelpunkt des Bewusstseins zu machen, und diese innerliche Verwandlung selbst kann wiederum die natürliche Folge einer allmäligen Aenderung in der Feier sein. Dies kann physiologisch oder pathologisch, Entwickelung oder Auflösung sein; wer aber entscheidet darüber? Die Autorität oder das allgemeine Gewissen? Wie kann das Gewissen über das entscheiden, was es nicht mehr versteht? Wie kann die Autorität auf das Gewissen wirken ohne Vernunft, als indem sie dem Ver-

nunftwidrigen die Weihe gibt, eine sinnlose Annahme heilig spricht, das Unwirkliche vergöttert?

* * *

Es muss auf jeder Stufe der Religion, wenn sie nicht ganz erstorben ist, Entwickelung geben; denn Leben ist Entwickelung in der Zeit, wie die Welt Entwickelung im Raume ist. Wo aber ist der Prüfstein, um zu beweisen, dass die Entwickelung eine gesunde ist? Jede Krankheit hat ihre Entwickelung, die in dem Verlauf pathologischer Erscheinungen besteht; aber ihr Ende ist der Tod. Worin besteht das Kennzeichen, um herauszufinden, was der physiologische Process des Lebens und was der pathologische des Todes ist? Die geistigen Wehen und der Todeskampf vieler Geschlechter, die grosse Tragödie der Jahrhunderte liegt in dieser Frage.

* * *

Zunächst streitet eine gewisse Menschenklasse, die sich Priester nennt, zunftmässig und in mystischen Ausdrücken über die Gebräuche: alle behaupten, einen göttlichen Beruf und mehr oder weniger untrügliche Autorität zu haben. Dann kommt der Gesetzgeber und schreibt vor, dass man Gott verehre nach den Gebräuchen der Väter und des Vaterlandes. Aber Männer und Weiber wandern aus dem Vaterlande und lassen sich in einem andern nieder. Ist die Wahrheit eine andere, je nachdem man über ein Wasser oder einen Hügel geht? Und wenn Vernunft und Gewissen laut rufen: „Das ist sie nicht!“ wer löset die Verwickelung? Nicht der Philosoph, der da sagt: „Kümmert euch um keine Unterschiede: die Wahrheit selbst ist in keiner jener Formen ausgesprochen; suchet heraus, wenn ihr Lust habt oder müsset, wie viel Wahrheit in allen liegen mag;“ selbst nicht, wenn er hinzusetzt: „Fürchtet Gott und vor Allem verletzt nicht die heiligen Satzungen!“

* * *

Ist es mit der ceremoniellen Religion einmal dahin gekommen, so wird die Verwickelung grösser und grösser; es ent-

steht die Zweifelsucht, in der die grösste Verwickelung liegt; denn sie verzweifelt an der Lösung. Der Gottesdienst, die Uebung der Religion als solcher wird zur gleichgültigen Form, vielleicht zur schweren Last für den Philosophen, zu einem abergläubischen oder mystischen Gebrauche für die grosse Masse des Volkes und für die Weiber.

IX.

Gegensätze in den auf Urkunden beruhenden Religionen.

Religiöse Urkunden erscheinen in dieser tragischen Verwickelung als eine göttliche Lösung der Schwierigkeit. Sie bekunden, was der Geist der Urzeit und ihrer Ueberlieferung war. Aber sie können diese Thatsache nicht anders als durch Worte bekunden, also durch den Buchstaben. Das geschriebene Wort kommt spät, und zudem ist's ein Buchstabe. Neue Wehen beginnen mit neuen Verwickelungen; denn der Buchstabe hat sein eigenthümliches Entwickelungsgesetz, seine eigene Tragödie, ja eine verwickeltere, als selbst die heilige Sitte.

* * *

Die tragische Verwickelung wächst mit dem Fortgange der Entwickelung. Die Gebräuche und priesterlichen Formen werden verkörpert in rituelle und liturgische Urkunden und in canonische Gesetzbücher. Neben ihnen her geht eine heilige Geschichte von dem Ursprunge des Volkes und der Menschheit: Erinnerungen theils hervorgerufen durch den Instinct des Gottesbewusstseins, theils aus dem wirklichen Leben. Beide Arten von Geschichten, die idealen und die realen, haben nach den natürlichen Gesetzen des menschlichen Geistes die geschichtliche Form. So entsteht der Mythus mit derselben Nothwendigkeit,

wie früher das Sinnbild. Der eine ist nothwendig ebenso sehr der Ausdruck einer idealen Wahrheit wie das andere, und beide sind es nach demselben organischen Gesetze, nach dem die Sprache entsteht und sich fortbildet. Der Anfang der Welt, die Vereinigung des Unendlichen und des Endlichen, kann eben so wenig anders, als in einer geschichtlichen Form dargestellt werden, wie ein Sein anders, als in einem Nennwort oder ein Handeln anders, als in einem Zeitwort verkörpert werden kann. Der Mythus ist seinem Wesen nach nichts Anderes, als das Ergebniss der organischen Umgestaltung des Gedankens in eine Wirklichkeit, des Unendlichen in ein Endliches, der ursprünglichste plastische Ausdruck des Glaubens. Danach aber tritt die pathologische Metastase ein: das mythische Element wird verdunkelt, es wird für thatsächlich genommen, wo es nur eine sinnbildliche Idee darstellen soll, oder es wird für ursprünglich ideal auch in dem genommen, worin es auf dem Boden der Wirklichkeit steht. Geschichtliche Thatsachen werden zu Mythen: ideale Thatsachen nehmen ein geschichtliches Gewand an. Nun kommt wiederum die Selbstcanonisirung einer späteren Zeit, und die religiöse Idee ist begraben unter ihrem Ueberbau, und das Leben der Religion wird ertödtet unter seinem Schmuckwerk, wie Tarpeja unter den goldenen Schilden.

* * *

An dies ewige Gesetz alles endlichen Seins ist jede geschichtliche Ueberlieferung gebunden. Eine im Einzelnen waltende Vorsehung kann einem Geschlechte die reinsten schriftlichen Ueberlieferungen geben und erhalten; aber sie kann nicht beabsichtigen, die Natur ihrer eigenen ewigen Weisheit zu verwandeln, nach welcher alles Geschaffene den ihm eingepflanzten Gesetzen folgt.

* * *

Die geschriebene Urkunde setzt immer das ungeschriebene Gesetz voraus: die innere ewige Offenbarung, die der Seele ward, da sie durch den göttlichen Rathschluss in Zeit und Raum gesenkt und an die Entwickelungsgesetze beider gebunden worden. Und doch hat das geschriebene Gesetz noch ein

entschiedneres Bestreben, das ungeschriebene zu beseitigen, als selbst der heilige Brauch, die Hierarchie, der Mythus und alle Kinder der mündlichen Ueberlieferung. Der heilige Brauch bewahrt die Ueberlieferung, indem er sie in feste Form bringt; die Ueberlieferung aber hat kein Recht auf feste Form über eine gewisse Zeit hinaus, und die Autorität wird dabei nur mit der Bedingung zu Leben gehalten, aufzuhören, wenn die Ueberlieferung aufhört, die ewige Idee auszudrücken. Sie muss wahr sein, objectiv wenigstens bis auf einen gewissen Grad, und unbedingt für das Subject. Sie muss in einer Wahrheit begründet sein und als Wahrheit und Autorität betrachtet werden. Mag sie nun für wahr gehalten werden im Vertrauen auf den heiligen Stand, der die lebendige Autorität darstellt, oder auf die heilige Urkunde, die als höchstes Orakel der Wahrheit betrachtet wird, oder endlich im Vertrauen auf die lebendige Stimme des Bewusstseins in sittlich freien und denkenden Menschen, wie sie durch den Geist der der Gesammtheit innewohnenden Weisheit und der öffentlichen Ordnungen des Landes unterstützt wird; immer muss sie in gutem Glauben als Wahrheit und Autorität angesehen werden und zwar von Solchen, die da wirklich an das Dasein einer Wahrheit glauben.

* * *

Es ist von der grössten Bedeutung für die Religion und namentlich für diejenigen, die auf Urkunden beruhen, dass es etwas gebe, das nicht als der Gedanke der Individuen angesehen, sondern über alle Individuen gestellt werde: die Anerkennung einer objectiven, allbeherrschenden Autorität. Diese aber muss zugleich eine innere Autorität sein, die da zum Gewissen und zur Vernunft spricht und der beide Antwort geben. Keine Religion ohne Ehrfurcht vor einer Wahrheit, die vom individuellen Gefühl, persönlicher Willkür und Allem, was mit dem Ich zusammenhängt, unabhängig ist; und dies bedingt die volle Anerkennung einer obersten Autorität, die man frei, aber in der vollsten Ausdehnung anerkenne. Keine Religion ohne Ehrfurcht; keine Ehrfurcht ohne Religion, nicht einmal die, welche zur Selbstachtung gehört.

* * *

Alle auf geschichtlichen Urkunden ruhende Religionen müssen überdem noch eine andere eigenthümliche Krisis durchmachen. Die Urkunden enthalten, wie wir gesehen haben, zwei Elemente: die streng historischen Begebenheiten und Thaten, die sie berichten, und Ideen, die sie verkündigen, nicht nur als Wahrheit, sondern auch als gesetzliche Wahrheit, als Grund und Richtschnur des Lebens. In je höherem Grade die Urkunden religiös sind, um so mehr sind diese beiden Elemente innig mit einander verbunden. Die Thatsachen werden unser inneres Leben unmittelbar berühren, d. h. insofern sie sich nicht auf das Leben eines heiligen Mannes beziehen, ohne jede störende Einmischung von Nationalität oder Uebereinkömmlichkeit. Die allgemeinen Ideen, welche in den Urkunden ausgedrückt sind, werden geschichtlich sein, insofern sie das religiöse Bewusstsein des Stifters der Religion ausdrücken, oder derjenigen, welche seine Lehre und sein Leben fortführten und niederschrieben.

* * *

Das ursprüngliche religiöse Bewusstsein einer Nation vereinigt diese beiden Elemente, ohne sich auf eine Unterscheidung zwischen dem rein Geschichtlichen und rein Idealen, zwischen der aus einer Idee entstandenen Geschichte und einer an Geschichte geknüpften Idee einzulassen. Dies ist das Kindesalter.

* * *

Danach aber kommt das Alter der Ueberlegung. Der forschende Geist (wenn ein solcher in der Nation sich findet) sieht sich nach dem Beweise für die Idee und nach dem Zeugnisse für die Thatsache um. Es liegt in der Natur religiöser Urkunden, in Betreff der Idee geschichtlich und in Betreff der Geschichte ideal zu sein. Ideale und wirkliche Thatsachen werden nicht immer unterschieden, und was die Ideen betrifft, so werden sie als wahr hingestellt, insofern sie einen Theil des wirklich oder angeblich geschichtlichen Gottesbewusstseins dessen oder deren ausmachten, die sie für wahr erklärten.

* * *

In der früheren Zeit bedurfte man der Propheten, um den Willen der Gottheit zu erfahren, deren Orakel erfragt ward, und diese Propheten brauchten und hatten ihrerseits wieder Dolmetscher oder Hypopheten, welche die dunkeln Worte des bewusstlos schauenden Sehers in verständliche Worte kleideten. Nun aber thun neue Propheten Noth, und zwar dieses Mal bewusste, Dolmetscher ihrer eigenen Gesichte.

* * *

Neben einander werden sich nun zwei entgegengesetzte Schulen unter den Propheten und unter dem Volke erheben. Die Einen werden am Buchstaben haften, die Anderen halten sich an den Geist. Beide haben viel für sich zu sagen. Was ist der Buchstabe ohne den Geist bei einem wesentlich geistigen Gegenstande? Und was ist der Geist ohne den Buchstaben in einer wesentlich geschichtlichen Urkunde? Wer aber soll ferner entscheiden, was der Buchstabe ist und bedeutet? Die Einen sagen: die lebendige priesterliche Autorität; Andere: die Ueberlieferung der Gelehrten und der alten Zeit; Andere: das gegenwärtige Bewusstsein der durch Forschung, Denken und ernste Gesinnung erleuchteten Männer.

* * *

Diejenigen Nationen, welche sich an den Buchstaben und die Autorität klammern, werden nothwendig früher oder später in Zweifelsucht verfallen. Wenn Alles durch Autorität wahr ist, so ist Nichts wahr. Wenn man jede Ueberlieferung zu glauben hat, weil sie gemeldet wird, so wird Nichts geglaubt. Der Zeichendeuter des philosophischen Rom lachte, wenn er sich im Spiegel seines Genossen erblickte: so der Derwisch. Dann aber lachen auch der griechische Philosoph und der Sufi auf ihre Weise, und ausserdem haben sie ihre eigene Philosophie, welche sie und ihre Gegner überlebt. Indess erschrickt der Gläubige. Die Einen denken, es geht mit der Religion zu Ende, wenn nicht mit der Welt; Andere, es gibt keine Wahrheit. So bleibt ein *caput mortuum* von Deismus und Pantheismus. Allgemeiner Zweifel nimmt überhand. Die Nation stirbt viel-

leicht ab, gerade wenn sie meint, ein neues Leben zu beginnen.

* * *

Die Nationen, die sich um den Buchstaben nicht kümmern, aber sich an den Geist halten, haben einen schweren inneren Kampf durchzumachen, doch steht es mit ihnen im Ganzen besser. Denn sie können doch den Grund aller Religion festhalten, den Glauben, dass es Wahrheit gibt und dass es der Mühe werth, ja die würdigste Aufgabe des Lebens ist, sie zu finden, und die grösste Pflicht, wie das grösste Recht, das Leben der unsterblichen Seele danach zu regeln. Doch auch hier ist der Tod gewiss, wenn nicht beide Elemente sich wieder vereinigen.

* * *

Zu diesem Wendepunkte ihres Daseins kommen alle edlen Völkerstämme, die ihre Jugend überleben, ohne damit ihre Kraft zu überleben. Wenigen aber geht es so glücklich, die Kluft zwischen Kindheit und Mannheit zu überschreiten, ohne den Glauben hinter sich zu lassen. So gelangen viele derselben an die andere Seite mit der viel schwereren Last der Zweifelsucht oder wenigstens ohne Lebenskraft genug, um den Baum des Lebens unter der stechenden Sonne der Erkenntniss und in dem vulkanischen Boden des zerstörten Paradieses zu pflanzen. Politische Nationen sind daher im Stande, von der Aufgabe abzusehen, eine positive Lösung des Räthsels der Geschichte des Menschen und der Offenbarung zu finden. Damit aber entgehen sie nicht dem Verfall und endlich dem Tode, wie verschiedene Mittel sie auch anwenden mögen, um ihr gebrechliches Dasein aufzurichten; Verfolgung oder Freiheit, Glaubensgericht oder Glaubensprüfung, Gleichgültigkeit oder Speculation, Materialismus oder Spiritualismus. Indem sie auf die Lösung der Aufgabe verzichten, welche das Schicksal, d. h. die Vorsehung, ihnen in den Weg geworfen, unterschreiben sie ihr eigenes Todesurtheil und lassen sich nur die Wahl in Betreff der Todesart. Denn was heisst ein Mumienleben erhalten, als ein Tod, welcher dem Lebenden sich aufdrängt, ein unvergängliches

Scheusal, und darum nur um so mehr ein Greuel vor Gott und Menschen?

* * *

Bedarf es unter solchen Umständen mehr oder weniger Religion? Sicherlich thut Glaube Noth, und Glaube wird sich offenbaren mehr, als je zuvor. Aber von welchen Gefahren ist der Weg umstellt, der vom verlornen Paradiese zum wiedergewonnenen führt! vom Blüthenlande der Kindheit zum fruchtbaren Lande der Verheissung, durch die Wüste des Zweifels und dicht vorbei am Abgrunde des Unglaubens! Zweifelsucht, bewaffnet mit aller Macht der Gesittung, tritt auf den Markt und fragt: Ist Eingebung nicht Wahnsinn? Glaube nur Aberglaube? Sind fromme Bräuche nicht Mummenschanz? und Geschichte nicht Ammenmährchen? Ist die vielgepriesene göttliche Denkmünze nicht zuletzt ein gewöhnlicher Pfennig oder gar eine falsche Münze? Die Ueberlieferung darüber eine Erdichtung und Fälschung? Der Künstler, der sie prägte, und vielleicht der aufgeprägte Gott oder Heros, ein Betrüger oder ein Betrogener? So fragt der Philosoph; der gelehrte Kritiker schweigt oder nickt Beifall; und der geschäftige Haufe rings auf dem Markt des Lebens verbrennt entweder den Forscher als Gottesleugner und Störer der öffentlichen Ruhe und Ordnung oder rächt sich für seine eigene Leichtgläubigkeit und Unterwerfung durch Spott und Empörung. Ein weites Meer öffnet sich vor der armen Menschheit, wo ein sicherer Hafen, eine Zuflucht vor der Wuth der Wellen, zu sein schien. Der Gegenschwung ist am stärksten, wo der sittliche oder politische Druck am grössten war. Die abergläubischen Nationen endigen immer damit, dass sie die zweifelsüchtigsten und glaubenslosesten werden; und so werden sie oft wieder in traurigem Wechsel abergläubisch, wenn ihr eigener Unglaube und Verworfenheit sie erschrecken, und ungläubig, wenn das eiserne Scepter des Aberglaubens ihnen unerträglich wird. Sklaven, die ihre Ketten brechen, ohne Selbstbeherrschung zu kennen, sind durch das göttliche Gericht verurtheilt, unter tyrannischer Zucht zu erliegen. Dies ist der Todeskampf der Religion. Wo aber bleibt die Religion selbst?

X.

Gegensätze in den auf nicht nationalen Urkunden ruhenden Religionen.

Die religiöse Entwickelung muss eine eigenthümliche Krisis durchmachen, wenn die religiösen Urkunden keinen nationalen Charakter mehr haben. Die religiösen Ideen waren eben so wesentlich ein unabtrennbarer Theil des Volkslebens als die Sprache und bildeten die nothwendige Grundlage, auf der das Volksleben ruhte. Aber die Vorsehung hat diese Einerleiheit zerstört, und diese Zerstörung ward und ist noch immer der grosse Hebel der Weltgeschichte. Denn in Betreff der Fortentwickelung der Menschheit ist die Weltgeschichte nichts anderes, als die Geschichte zweier merkwürdiger Stämme oder Völkerfamilien, der Aramäischen und der Iranischen oder der Semitischen und Japhetischen.

* * *

Es ist eine auffallende, wiewohl nicht hinreichend gewürdigte Thatsache, dass die religiösen Ueberlieferungen, die seit dem Sturz der römischen Welt die gesitteten Völker beherrscht haben, alle jüdischen Ursprungs sind und in Abrahamitischen, d. h. ursprünglich Semitischen, Ideen und Gebräuchen wurzeln. Die jüdischen, christlichen und muhamedanischen Nationen bilden, um Muhamed's Ausdruck zu gebrauchen, „die Familie des

Buches". Ihre Religionen haben alle geschriebene Urkunden, welche auf den ältesten Semitischen Ueberlieferungen beruhen. Diese Religionen sind es, unter deren Banner die mächtigsten und einflussreichsten Völker der Welt sich entwickeln, Licht und Gesittung in die entferntesten Theile des Erdkreises verbreitend. Diese herrschenden Völker aber, Gottes Vorhut auf Erden, die die Gestalt der Welt erneuert haben und noch erneuern, haben lange aufgehört, Semitisch zu sein, und sind Japhetisch, bestimmter Iranisch geworden. Die jüdische Nation ist erloschen, und kann seit achtzehnhundert Jahren keinen Theil der Erde ihr Eigenthum nennen. Aber ihre nationalen Urkunden gehören zu den heiligen Büchern der Christen, deren eigene Urkunden die letzte Frucht jüdischen Lebens sind und deren Religionsstifter nach dem Fleische ein Jude war. Die muhamedanischen Nationen, welche der alten christlichen Welt die eine Hälfte ihrer Eroberungen entrissen und die andere Hälfte dem morgenländischen und afrikanischen Heidenthum abnahmen, haben die jüdischen Urkunden gänzlich über Bord geworfen, wobei sie aber glauben, dass sie auf dem ursprünglichen Boden Abrahamitischer Offenbarung stehen und Muhamed nur die Reinheit sowohl des Mosaischen, als christlichen Glaubens hergestellt habe. Aber seit dem Falle Constantinopels vor den Söhnen von Turan sind die herrschenden muhamedanischen Nationen gleichfalls nicht mehr die Nationen Muhamed's. Die Veränderung ist daher eine allgemeine und hat eine neue Schwierigkeit sowohl in der religiösen Entwickelung, als im geschichtlichen Verständniss des religiösen Alterthums hervorgebracht.

* * *

Die Ueberlieferung spricht semitisch zu den christlichen Nationen, die an der Spitze der Gesittung stehen, aber der Geist in ihnen spricht eine andere Sprache. Nachdem die religiösen Urkunden aufgehört haben, National-Urkunden zu sein, hat das religiöse Leben eine der Hauptquellen seiner Lebendigkeit und Heiligkeit verloren. Das heisst in der Sprache der Philosophie der Weltgeschichte: die Aufgabe ist eine höhere geworden, Nationen, die da fremde Ueberlieferungen aufnehmen, müssen untergehen oder ihr religiöses Bewusstsein muss ein höheres Leben gewinnen. Ihre Nationalität muss sich verklären durch den unsterb-

lichen Theil einer anderen, welche national erloschen oder verkümmert ist. Und dies ist wiederum eins mit der Aufgabe, dass Nationalität sich zu reiner Menschheit und ihr Glaube zur Erkenntniss erheben soll. Aber manche Völker gehen in diesem Kampfe zu Grunde, mancher persönliche Glaube leidet dabei Schiffbruch.

* * *

Die muhamedanischen Nationen sind entweder verkommen und verkommen mehr und mehr in der äusserlichen Verformelung ihrer Religion, oder ihr inneres Leben hat rein als eine zerstörende Kraft in ihnen gewirkt. Das Eine ist der Fall mit dem gesitteten Turanismus, das Andere mit den Iranischen Persern, die sich entweder in einen wilden mystischen Pantheismus (Sufismus) verloren haben oder in jene flache verneinende Richtung, die in Deutschland den Namen des *rationalismus vulgaris* trägt.

* * *

Die muhamedanische Religion hat sich somit nicht fähig gezeigt, zur Grundlage für die Weltreligion zu dienen. Denn sie hat die Sonderung ihrer religiösen Urkunden von nationalem Leben und Ueberlieferung und ihres religiösen Bewusstseins von ihrer politischen Aufgabe und Bedeutung nicht überstehen können. „Wer das Schwert zieht, soll durch das Schwert umkommen.“ Ein religiöses Bewusstsein, welches sich mit Eroberungssucht vermengt, wird mit den Eroberungen ersterben: das Feuer mit dem Rauch, todte Kohlen und Asche bleiben zurück. Im Muhamedanismus ist kein ursprüngliches, bejahendes religiöses Bewusstsein, keine höhere Geistigkeit.

XI.

Die eigenthümlichen Gegensätze innerhalb des Christenthums, insofern es auf nicht nationalen Urkunden ruht.

Die religiösen Verwickelungen, die es zu lösen gilt, werden grösser, und die zu verwirklichenden Aufgaben zahlreicher durch den Umstand, dass das Christenthum, ausgehend von Semitischen Urkunden und von Semitischen Voraussetzungen, nicht sobald die Urkunden seiner Stiftung zu Tage gefördert hatte, als es die Religion Iranischer Nationen ward. Diese beiden edelsten Völkerfamilien der Menschheit stehen in einem durchgängigen Gegensatz zu einander. Die Semitischen Nationen hatten niemals epische und dramatische Poesie, d. h. für die philosophische Geschichtsbetrachtung: sie hatten nie den Trieb und fühlten nie die geistige Kraft, die Geschichte des Menschen als den Spiegel und die Verwirklichung der ewigen Gesetze der göttlichen Weltregierung zu betrachten. Denn das ist es, was das wahre Epos sowohl wie das wahre Drama darstellt, Denkmäler, an welche die meisten neueren Nachahmungen nur eine schmerzliche Erinnerung hervorrufen. Die Thatsache, dass eine solche Aufgabe vom Nationalgeist gelöst ward, ist bedeutsamer, als selbst die unvergängliche Schönheit der Denkmäler, welche diese Lösung darstellen. Sie war der Vorbote der philosophischen Geschichte und der geschichtlichen Philosophie. In ihr schaute der Mensch als bewusster Seher das grösste Gottes-

geheimniss der Wirklichkeit: den Menschen und seine Geschicke in der Weltgeschichte!

* * *

Die Geschichte der griechischen Litteratur ist nichts Anderes, als der organische Process der Verwirklichung dieses göttlichen Berufes, der da beginnt mit der epischen Darstellung des göttlichen Gerichts über die Nationen, dann fortschreitet durch die lyrische Poesie und das Drama und endlich schliesst mit philosophischer Geschichte.

* * *

Als Aeschylus in seiner „Oresteia" dem erhabenen athenischen Mythus eine Gestalt gab, dass die zwei Mächte, die finsteren Götter der Nothwendigkeit und des unbeweglichen Verhängnisses und die Gottheiten des menschlichen Bewusstseins, da sie die Beweggründe zur That des Sohnes Agamemnons abwogen, das Urtheil unter Vorsitz und Leitung der Athene, der Göttin der Weisheit, dem Areopag überliessen, da sprach er das Geheimniss des hellenischen Geistes aus: dass die Gottesbewusste Menschenvernunft berufen ist, über der Vergangenheit zu Gericht zu sitzen, um in ihr den lebenden Geschlechtern die ewigen Wege Gottes zu enthüllen. Dieses Recht wird im Grunde von allen Nationen anerkannt, denn alle ihre Urtheile, Meinungen und Rechtssprüche ruhen auf der Ueberzeugung, dass Vernunft und Gewissen sich nicht spalten können, und dass von ihrem gemeinsamen Ausspruche keine Berufung denkbar ist. Ihren Spruch zu bezweifeln wäre Lästerung, die sich strafen würde durch jenen Wahnsinn, den die Götter verhängen. Das Volk aber, welches die Wahrheit zuerst in einer Form aussprach, die fähig war, Gemeingut zu werden, war in dieser Beziehung das auserwählte Volk Gottes.

* * *

Kaum ein Geschlecht danach führte Herodot, als er nun vor dreiundzwanzig Jahrhunderten, von dem Felsen der heldenmüthig vertheidigten Unabhängigkeit und Freiheit herab das auf-

strebende und Gott suchende Geschlecht von Hellas anredete, ihnen im prophetischen Spiegel der Nemesis, dieses wahren und göttlich tiefen Mittelpunktes der hellenischen Religiosität, das Gemälde der Vergangenheit vor, und rollte vor ihren Augen das grosse göttliche Schauspiel ewiger Gerechtigkeit und Vergeltung auf. Dieser erste grosse Ueberblick war natürlich nur unvollkommen: aber kein Zuwachs an Geschichtskunde könnte die Wahrheit des Grundgedankens verstärkt und und das unsterbliche Verdienst des unvergänglichen Werkes erhöht haben. In diesem Geiste ward Thucydides der Prophet des grossen wechselmörderischen hellenischen Kampfes und aller Bürgerkriege, und Tacitus der des kaiserlichen Roms, dieses Urbildes aller auf republikanische Formen gegründeten soldatischen Gewaltherrschaft.

Zu gleicher Zeit ward das Geheimniss der Menschengestalt, als des Bildes Gottes auf Erden, dem hellenischen Volksgeiste offenbar, der, so begeistet, die ewigen idealen Formen alles Göttlichen darstellte. Auch dies ist ein Element, das sich über die ersten Versuche hinaus dem Semitischen Geiste unzugänglich erwies, und das den Geist aller edlen Nationen der neuen Zeit reich befruchtet hat.

* * *

Aber der hellenische Geist erfand auch die Kunst, auf dialektischem Wege die Wahrheit aus den ersten Gründen zu entwickeln und so zu zeigen, dass die Vernunft nicht irren kann, sondern nur die Philosophie, wenn sie nämlich gegen die Vernunft verstösst. Und von dieser wahrhaft göttlichen Erfindung ist auf die Geschichte des menschlichen Geistes und der Religion mehr Einfluss geübt worden, als durch irgend ein anderes Japhetisches Element.

* * *

Die Ueberlieferung verkündigt philosophische Wahrheiten, aber nicht als solche: die Philosophie entdeckt religiöse Wahrheit, aber nicht als Religion. Die griechische Philosophie bestand in der Uebertragung des instinctmässigen Gottesbewusstseins in das Denken.

Nachdem er durch die Speculationen der Naturphilosophie hindurchgegangen, versenkte sich der hellenische Volksgeist in der

heiligen Seele des Sokrates in das Innere der Menschheit selber, und suchte nach dem Grunde jenes Bewusstseins in den Gesetzen des Menschengeistes, wie sie die Dialektik entdeckt. Dies war wiederum eine unermessliche That, von ewiger weltgeschichtlicher Bedeutung. Wie Hegel sagt: Der hellenische Geist fand das Geheimniss der mythologischen Sphinx; ihr Wort ist: der Mensch. Er fand diese Lösung erst nach den wilden Ausschweifungen des morgenländischen Naturdienstes und den Thierverkleidungen der Götter Aegyptens.

* * *

Japhet ist der gewaltigste Prophet des Menschengeschlechts. Das Hellenenthum noch mehr, als das Römerthum, machte die Semitischen Elemente im Römerthume japhetisch, und beide machten dieselben zum Gemeingut. Diese Elemente gaben andererseits dem Hellenenthume den sittlichen Ernst des Semitenthums, und erhoben es von der Vergötterung hellenischer Nationalität zu einem reineren Gefühl der Brüderlichkeit und aus der berauschenden Hingebung an die Weltmächte zu dem ursprünglichen Bewusstsein von der Einheit des Weltalls, d. h. zu der obersten Ursache, Gott, dem Schöpfer, Erlöser, und der erleuchtenden Grundkraft der Menschheit. Eben diese christlichen Elemente mässigten den Stolz des Römergeistes und machten ihn fähig, selbst in Barbaren das Bild Gottes zu ehren.

* * *

Das alte Rom und das christliche Byzanz starben beide am Christenthum, das eine, indem es dasselbe als seinen ärgsten Todfeind verfolgte, das andere, indem es seine Ideen zu todtem Formelwesen und äusserlicher Zucht verkümmerte und an die Stelle des christlichen Volkes den unumschränkten Kaiser und den kaiserlichen Hof setzte. Das christliche Rom erhielt sich am Leben sowohl durch überlieferungsmässigen Einfluss und praktische Weisheit, als auch durch die Vermittelung einer jungen aufstrebenden Nationalität.

* * *

Die germanischen Stämme waren das erste Volk, welches vom Christenthum in seiner Jugendfrische berührt wurde. Der

deutsche Geist hatte in seiner Urzeit mit tiefem Ernst und einem prophetisch religiösen Bewusstsein in das Geheimniss der Welt geblickt, wie die Edda bezeugt. Ihre älteste Dichtung verherrlichte Heroen: ihre Speculationen betrafen weniger die Weltschöpfung, als die griechischen und indischen. Sie richteten sich vorwaltend in die fernste Zukunft: so auch ihr Geschick. Nachdem sie das römische Reich gestürzt und die celtischen Stämme unterworfen, wuchsen sie unter dem Christenthum auf. Nie hatte eine edle Nation edlere Lehrmeister: das Christenthum und die romanischen Nationen. Aber eine Lehrzeit war es, und zwar eine lange, dieses germanische Leben im Mittelalter! ein Zeitraum, den nationale Eitelkeit und Romantik als wesentlich und ursprünglich germanisch betrachtet haben und noch betrachten, während doch das Romanische der leitende Geist der Gesittung war, in Sprache und Religion sowohl wie in Politik, Künsten und Speculation. Der erste Gedanke und die letzte Anwendung waren romanisch. Die germanischen Stämme empfingen das nicaenische Christenthum der Concilien fertig aus der Hand einer geschlossenen römischen und romanischen Priesterkaste. Sie sträubten sich mächtig dagegen. Ihr Geist war weder alexandrinisch, noch athanasianisch, noch römisch. Nachdem sie endlich das Lehr- und Priestersystem angenommen hatten, half der Stamm der Franken, der aus dem romanisirten Gallien Frankreich gemacht hatte, dem römischen Geiste, aus Gebräuchen und Satzungen ein philosophisches System, aus verdunkelter Religion Urkunden und verworrene Gebräuche zu machen. Dies scholastische System beruhte auf übereinkömmlichen Annahmen und wurzelte mehr und mehr in dem römischen Priesterregiment.

Der eigentliche germanische Volksgeist verhielt sich während dieser scholastischen Heiligsprechung missverstandener Gebräuche und materialisirter Ideen des Christenthums leidentlich, wenn auch nicht thatlos.

* * *

Diese Lehrzeit, während welcher die Dichtung allein die ursprüngliche Nationalität erhielt und die Geistigkeit der Andacht sie darstellte, dauerte ein Jahrtausend.

* * *

Erst gegen Ende dieser dreissig Geschlechter sprach der deutsche Geist in der Person der Gottesfreunde, theils Laien, theils Priester, der Dominicanermönche Eckhart, Suso, Tauler, und des ungenannten Priesters vom deutschen Orden, des Verfassers der „deutschen Theologie", das erste grosse Wort aus vom echten Christenthum seit den Tagen der Apostel. Dies geschah bald, nachdem die freien Städte den alten freien germanischen Charakter aus der Hülle des Lehenswesens wieder herausgebildet hatten, und um dieselbe Zeit, da Dante's *„Divina Commedia"* und „Reinecke der Fuchs", wiewohl in sehr verschiedenem Tone, das mittelalterliche Christenthum zu Grabe läuteten. Dante, indem er die Idealität desselben in ein Epos brachte und so unabsichtlich seine Schwäche in der Vereinigung des historischen und philosophischen Elements und daneben absichtlich das Missverhältniss zwischen Wirklichkeit und Idee zeigte; „Reinecke", der Ausdruck des germanischen Volksgeistes, indem er die Wirklichkeit jener Zeit verhöhnte und die Hohlheit und Unheiligkeit der gesellschaftlichen Ordnungen des Mittelalters in Form einer Dichtung aufwies.

* * *

Das grosse Wort dieser Schule war, dass, wie glaubwürdig auch das geschichtliche Christenthum sei, und wiewohl man die Gebräuche mit aller Andacht zu verrichten habe, wahre Religion doch weder in jener Beistimmung, noch in dieser Uebung bestehe, sondern dass das Christenthum darin beruhe, dass der Mensch sich, Christo gleich, des selbstischen Princips entkleide, und, indem er jenes Leben und jenen Tod dankbarer Aufopferung zu seinem Eigenthum mache, so den Christus in uns offenbare.

* * *

Diese Idee ist die tiefe metaphysische und ethische Grundlage des Werkes der Reformation, das sechs Geschlechter nach Eckhart begann. That und praktischer Gedanke gehörten Luther an, Alles aber, was in ihm war von echter geistiger Philosophie, kann auf jene Männer des vierzehnten Jahrhunderts zurückgeführt werden; Luther (hierin selbst ein echter mittel-

alterlicher Deutscher!) stellte Augustin, den Vater der romanischen Religionsphilosophie und den Anfänger der Scholastik, über jene Männer oder wenigstens gleich mit ihnen; aber Tauler und die „deutsche Theologie" zumal waren unzweifelhaft seine erleuchtetsten menschlichen Führer. Calvin war jenes Elementes positiven und beschauenden religiösen Bewusstseins baar. Sein Geist war von durchaus politischem und reflectirendem Charakter. Indem er einseitig und in übereinkömmlicher Weise, wiewohl mit romanischer Schärfe und französischer Feinheit, über die göttliche Vorherbestimmung grübelte, brachte er ein System zu Stande, in dem der unparteiische Philosoph nur die Verzerrung eines reflectirenden Geistes vom tiefsten sittlichen Ernst sehen kann, der aber, fortgerissen von den Folgerungen aus der göttlichen Nothwendigkeit, in dieser Reflexion unberührt blieb von dem innersten Gedanken des Christenthums, der ewigen Liebe.

* * *

Die Dogmatisten unter den Freunden und Nachfolgern Luthers, wiewohl höchst ehrenwerthe; gelehrte und gewissenhaft-fromme Männer, ermangelten aller tieferen Philosophie und ebenso aller gesunden Empfindung für lebendiges Christenthum. Sie verwechselten Theologie mit Religion und übereinkömmliches Formelwesen mit Theologie.

* * *

Das siebzehnte Jahrhundert fiel in eine Scholastik zurück, der dabei alle Tiefe der älteren fast gänzlich fehlte und die eben so sehr der Philosophie der alten Kirche, wie dem mittelalterlichen Systeme entfremdet war. Die Folge war, dass der Volksgeist, wo er zum Handeln kam, der theologischen Zänkereien überdrüssig ward. Die Völker überliessen ihren Geistlichen ihre engen ausschliesslichen Systeme, ausser insofern sie ihren nationalen Zustand betrafen, und suchten sich die bürgerliche Freiheit zu sichern, die entschiedener als je von der Gewaltherrschaft dreier Fürstenhäuser und päpstlichen Uebergriffen gefährdet war. Ein Vernichtungskrieg entspann sich: die germanischen Nationen gingen in der äussersten

Erschöpfung daraus hervor, Deutschland in Trümmern. Ein einziger ehrlicher Mann trat am Ende dieses Kampfes auf: er war ein Jude, galt für einen Gottesleugner und hatte einen unhistorischen Geist.

Eine einzige Secte von geistiger Richtung erhob sich in dieser furchtbaren Zeit; es war eine Gemeinschaft, die, nachdem sie die Form vergeistigt hatte, ihre eigene vergeistigende Aufhebung der Form zur Form machte und daher niemals volksthümlich ward. Noch aber zeigt sie sich lebenskräftig bei jeder grossen nationalen Krisis und erlebt den Sieg der Ideen eines wahrhaft praktischen Christenthums und der christlichen Menschenwürde und Freiheit, für welche ihre Väter zu Märtyrern in der alten Welt und zu Aposteln in der neuen wurden.

* * *

Die Philosophie Spinoza's bereitete, mehr noch, als Leibnitz's diplomatischer Idealismus, der Wiederherstellung einer Philosophie der Religion und insbesondere des Christenthums durch Kant und Lessing den Weg, wie die Gesellschaft der Freunde den politischen Erörterungen und Bewegungen. Zwischen diesen beiden Zeitpunkten — dem Ende des siebzehnten und dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts — hatte die Brüdergemeinde und ihr Schüler, John Wesley, der verzweifelten Welt und den aufgelösten oder ohnmächtigen Kirchen gezeigt, was echtes lebendiges Christenthum sei, und dem nachdenkenden Christen, wie wenig von diesem werkthätigen Christenthum in den Landeskirchen und ihrer verkrüppelten Einrichtung enthalten sei.

* * *

Mit der grossen romanischen Umwälzung begann ein Kampf auf Leben und Tod: wir stehen inmitten desselben. Das Romanenthum macht den erfolglosen Versuch, politische Freiheit durch eine Nachahmung germanischer Formen in Verbindung mit wider-germanischer Centralisation zu erlangen. Noch erfolgloser träumt es von einer Wiedergeburt der Gesellschaft ohne Wiedergeburt ihrer Sittlichkeit, und von Wiederherstellung der Volksreligion ohne Glauben, oder des Glaubens ohne sitt-

liche Erneuerung. Die germanischen Völker sind mehr oder weniger in diesen Kampf mit fortgerissen worden. Die gesellschaftlichen Sünden der oberen und Mittelclassen haben die politische Aufregung zu einer gesellschaftlichen gemacht. Socialismus und Imperialismus verbinden sich, um die Freiheit zu erdrücken; Atheismus und Aberglaube, um die Religion zu zerstören. Aber das Princip der Bewegung wird weder durch den Missbrauch zerstört, noch durch die Gewalt zur Ruhe gebracht werden. Die bürgerliche Freiheit ist gewahrt worden, zuerst durch den Kampf des germanischen Völkerstammes für Gewissensfreiheit, danach durch die Anstrengungen der romanischen Nationen für nationale Unabhängigkeit. Beide Grundsätze sind zu fest begründet, um in der gesitteten Welt unterzugehen. Bis jetzt sind sie nur noch die Unterlage, die formalen Bedingungen für das grosse Verjüngungswerk des Neubaues. Die göttliche Gestalt Christi ragt allein hervor und erhebt sich ehrfurchtgebietend über den Trümmern des grössten gesellschaftlichen Bauwerks, das die Welt je gesehen hat — des eingestürzten Hauses der grossen europäischen christlichen Familie.

XII.

Die apostolische Kirche und ihr Verhältniss zu den byzantinischen, scholastischen und tridentinischen Systemen.

Vom Tage des ersten Pfingstfestes lebt die Menschheit im Zeitalter des Geistes. Dieses Zeitalter ruht auf dem Grunde Christi und seines Lebens, der einzigen vollkommenen, der einzigen sündlosen persönlichen Offenbarung des innersten Wesens des Unendlichen, das die Liebe ist. Und doch ist von den drei Glaubensartikeln der dritte, der vom Geiste, am wenigsten ausgeführt worden. Eine solche Ausführung kann überall nur auf den Wirklichkeiten des geselligen Lebens ruhen, und deren sind nur drei: die Familie, die Nation, die Menschheit. Die alte Kirche heiligte den ersten, engsten Kreis: das häusliche Leben. Was die bürgerliche Gemeinschaft betrifft, so bereitete sie die Wiedergeburt des Municipalsystems vor durch die religiöse Gemeinde, den Pfarrsprengel, und bildete den constitutionellen Staat vor in der constitutionellen Kirche. Ihre entscheidendste That aber war die neue Heiligung der Ehe, als des Sinnbildes der Vereinigung zwischen Christus und der Kirche, und die Wiedergeburt der Familie als des Bildes der erneuerten Menschheit.

* * *

Zwischen der Familie und der Menschheit und dem nationalen Leben gibt es kein wirkliches und dauerndes gesellschaft-

liches Verhältniss, wohl aber ein übereinkömmliches Mittelglied, ein zeitweiliges, wiewohl höchst bedeutsames: die Körperschaft und die Kaste.

Der Ausdruck dieser vorläufigen Einleibung der Gemeinsamkeit des Lebens in Gott durch Christus ist die Priesterkirche: die ihr entsprechende politische Form ist die fürstliche Dictatur, die in weniger edlen oder in abgelebten Nationen zur vergöttlichten Gewaltherrschaft wird. Nothwendig ward das priesterliche System dadurch, dass es keine Nationen und kein nationales Leben gab. Das Bestehen von Nationen erfordert Nationalkirchen: diese stehen höher als Priesterkirchen, insofern sie auf einer gehaltvolleren Wirklichkeit ruhen; sie erfordern aber einen gegliederten Wechselverkehr der Völker, um den Geist der Katholicität aufrecht zu erhalten.

* * *

Das letzte Wort Gottes in der Geschichte ist aber nicht die Nationalität, sondern die Menschheit, das Substrat der Allgemeinheit. Alles geeinigte Leben ist eine Einleibung göttlichen Lebens in menschliches Leben. Christliches Gemeinleben ist daher die Einleibung der Gesellschaft in Christus. Diese Einleibung ist vollzogen, insoweit das menschliche Leben wahrhaft in's göttliche erhoben ist, und dieser Vorgang entspricht der Fleischwerdung im persönlichen Christus. Alle Nationen sind nur Glieder jener grossen fortgehenden göttlichen Einleibung, die wir Menschheit nennen, und dies ist philosophisch, was im Semitismus der mystische Leib Christi genannt wird. Dieser Leib wächst, diese Einleibung oder Verkörperung schreitet vor durch die ewige, nimmer endende, ununterbrochene Verwirklichung des Geistes. Und diese Verwirklichung ist eine Aneignung der göttlichen Wesenheit durch Aufgeben des selbstischen Princips, durch Selbstaufopferung im Leben für die Menschen als für die Brüder, für die Menschheit als für Gottes Ebenbild. Der christliche Gottesdienst hat keinen geistigen Mittelpunkt, als den anbetenden Ausdruck und das feierliche Gelübde dieses immer wachsenden göttlichen Lebens der dankbaren, liebenden Menschheit. In diesem Opfer ist Christus, gleichwie er der Anfänger und das Urbild war, so auch immerdar der Mittler oder Hohepriester.

* * *

Dies war in der That die Grundanschauung des Jahrhunderts, in dem Hippolyt lebte, und der ganzen apostolischen Zeit. Freilich aber kann Niemand dieselbe völlig verstehen, wenn er mit mittelalterlicher Theologie und scholastischen Voraussetzungen oder mit den Formularen der tridentinischen Beschlüsse herangeht.

* * *

Wenn Hippolyt und sein Zeitalter nicht rechtgläubig sind, wer ist es dann? Denn die nicänischen und tridentinischen Concilien machen auf Untrüglichkeit und unbedingte Anerkennung Anspruch, insofern sie selbst jene früheste und ursprüngliche Katholicität auszusprechen behaupten. Ist aber Hippolyt und sein Zeitalter rechtgläubig, was kann den späteren Kirchen dann im besten Falle zukommen, als eine übereinkömmliche Rechtgläubigkeit? Denn die Behauptung, dass deren Formulare und Einrichtungen aus dem religiösen Bewusstsein der alten Kirche hervorgegangen, lässt sich nimmermehr mit der Geschichte vereinigen.

* * *

Diesen Gesichtspunkt hat der Philosoph unpartheiisch durchzuführen. Ist Hippolyt und das Zeitalter, das er vertritt, apostolisch, und wird das Athanasianische System bloss übereinkömmlich mit diesem und den vorhergehenden Zeitaltern in Verbindung gebracht, so ist das mittelalterliche System, zu seinen unbedingten logischen und praktischen Folgerungen fortgeführt, unhaltbar. In diesem Falle aber muss auch das dogmatische Werk der Reformation des sechszehnten Jahrhunderts in Betreff Christi und des Geistes geprüft und der Ueberbau des siebzehnten Jahrhunderts abgetragen werden, um die reformirende, nicht umwälzende Christenheit in den Stand zu setzen, das Haus auf besseren Grundlagen neu zu bauen und den lebendigen Zusammenhang mit der apostolischen Kirche und dem eigenen Selbstbewusstsein Christi wiederherzustellen.

XIII.

Gegensätze zwischen der Reformation und dem siebzehnten Jahrhundert.

Der Gegensatz zwischen der Reformation und der mittelalterlichen Kirche ist unversöhnlich. Nicht nur weil der mittelalterliche Katholicismus sich im Laufe der Jahrhunderte und insbesondere durch die tridentinischen Beschlüsse mit dem Romanismus vereinerleit hat. Nicht allein, weil Rom sich zum unbedingten und untrüglichen Orakel aufgeworfen, und der Romanismus endlich mit dem Jesuitismus sich vereinerleit hat. Nicht allein weil der Jesuitismus nach dem ausschliesslichen Recht auf den Unterricht und die Entscheidung über die Wissenschaft und nach Wiederherstellung der obersten priesterlichen Herrschaft über Nationen und Regierungen trachtet. Der eigentliche Gegensatz findet auch statt gegenüber der griechischen und der lateinischen Kirche des frühen Mittelalters; das innerste Princip dieser Kirchen macht denselben unvermeidlich. Erstens verwirft die Reformation das Priesterthum, sowohl insofern es das Amt der Vermittelung übt, als insofern es die Kirche oder die geistliche Gemeinde der Gläubigen regiert. Sie verwirft jede untrügliche Autorität, die da beansprucht, die Wahrheit zu machen, sei es für die geschichtlichen oder philosophischen Elemente der Schrift, — und beide können, wie wir gesehen haben, in den Urkunden nicht völlig gesondert werden —. Sie erkennt somit als oberste Richter über die Wahrheit unter der entscheidenden

Autorität der heiligen Schrift: erstens das Gewissen der freien Persönlichkeit und demnächst den ordnungsmässig gefällten und frei angenommenen Spruch der Vertreter der christlichen Gemeinde, wie sie in einer zugleich Geistliche und Laien umfassenden Versammlung vertreten ist. Zwischen dem tridentinischen Concil und diesem Grundsatze gibt es keine haltbare Stellung. Zweitens: die Reformation stellte in göttlichem Instinct und eingeborenem Gottesbewusstsein der entscheidenden Schrift den Grundsatz dar sittlichen Selbstverantwortlichkeit zur Seite, der in Semitischer Sprache Rechtfertigung durch den Glauben, und durch den Glauben allein, genannt wird.

* * *

Dies sind die Gegensätze der reformirten Kirchen den mittelalterlichen gegenüber. Aber es finden sich auch innere Gegensätze in den reformirten Kirchen selbst, Widersprüche zwischen dem Princip der Reformation und den logischen Folgerungen aus denselben einerseits und andererseits den Lehrbestimmungen und den kirchlichen Einrichtungen des siebzehnten Jahrhunderts.

* * *

Der erste innere Widerspruch besteht in Folgendem: Die Reformation berief sich auf die Schrift allein und nahm nur mit einer allgemeinen Verwahrung die Glaubensbekenntnisse der Concilien an. Dies war instinctmässig richtig, indem es ursprünglich mit jener Verwahrung nichts Anderes zu bedeuten hatte, als dass die protestantische Kirche den Glauben an den christlichen Geist hat, es sei kein Widerspruch zwischen dem Geiste dieser Glaubensbekenntnisse, insofern dieselben als Abwehr gegen vorausgesetzte oder wirkliche Irrthümer der Zeit gefasst werden, und der heiligen Urkunde in ihrem geistigen Sinne. Die Reformatoren nahmen in einer ähnlichen Weise die Kindertaufe an, obgleich ihre Stimmführer mehr oder weniger überzeugt waren, dass sie weder schriftmässig noch apostolisch sei. Allein sie fanden, dass, wenn ihr im reiferen Alter christliche Erziehung und das freie Bekenntniss als die wesentliche Handlung des Individuums nachfolgte, sie weiter nicht mit dem

Geiste, wenn auch mit dem Buchstaben der Schrift, in Widerspruch stände. Die deutschen Reformatoren namentlich hegten diese Ansicht in der Blüthezeit des Protestantismus. Unter dieser Voraussetzung liess sich die Annahme jener Bekenntnisse rechtfertigen und konnten die Kirchen mit denselben bestehen. Sobald aber die Orthodoxie die unbedingte Anerkennung jener Glaubensbekenntnisse forderte, unterzeichnete sie ihr eigenes Todesurtheil. Denn der Buchstabe der Glaubensbekenntnisse stimmt weder mit der Schrift, noch mit dem Bewusstsein der alten Kirche überein und kann in keiner Weise mit denselben in Uebereinstimmung gebracht werden.

Dies ist wenigstens die Meinung der gelehrtesten und philosophisch gebildetsten Forscher, und diese Meinung wird bestätigt durch die Lahmheit der Gründe, die man von der anderen Seite vorbringt. Die Bibelvergötterung ward in ihrer Unversöhnlichkeit mit dem geschichtlichen Gewissen ein eben so grosser Unfug, wie der Götzendienst mit der priesterlichen Autorität und ihrer Satzungen.

* * *

Der zweite Gegensatz ist dieser: Die Reformation berief sich auf die christliche Vernunft, die protestantische Orthodoxie aber betrachtete die Vernunft als der Offenbarung widerstreitend, und erklärte sie für häretisch, sobald sie Willkürlichkeiten verdammte, und mit gleichem Widerspruch verwarf sie die Philosophie, indem sie ihr gebot, Semitisch zu sprechen, was sie nie gethan hat und nie thun konnte.

* * *

Der dritte Gegensatz ist dieser: Die Reformation berief sich auf das allgemeine Bewusstsein, zunächst also auf das sittliche und religiöse Bewusstsein der politischen Gemeinschaft, in der sie auftrat. Nun besteht aber ein solches Bewusstsein nur unter dem Schirm bürgerlicher Freiheit, wie sie auf der Herrschaft der Vernunft und des Gesetzes über Willkürherrschaft und äusserliche Gewalt beruht. Ueberall aber auf dem Festlande mit Ausnahme einiger kleiner Länder verhielt die Geistlichkeit sich gleichgültig gegen die Anwendung des erneuerten

Christenthums auf die Neubildung der bürgerlichen Gesellschaft, und oft unterstützte sie grundsätzlich die Gewaltherrschaft, indem sie ein einseitiges göttliches Recht der Fürsten predigte.

* * *

Der vierte Gegensatz ist dieser: Die Reformation verkündigte, dass die Kirche nicht die Geistlichkeit sei, sondern die Gesammtheit der Gläubigen; sie überliess aber die Macht, Gesetze zu geben und in der Kirche Recht zu sprechen, entweder den Priestern oder der weltlichen Herrschaft. Eine Kirche, in der nicht das Volk, nach Gemeinden und Synoden gegliedert, an solchen Handlungen und namentlich an der Anstellung und Beurtheilung der Geistlichen theilnimmt, ist keine prostantische Kirche, sondern bleibt insofern unreformirt, und sinkt entweder in die Priesterkirche zurück, oder wird eine Staatskirche.

* * *

Mit diesen vier grossen Gegensätzen nahte das achtzehnte Jahrhundert seinem Ende, mitten unter jenen grossen politischen Ereignissen und gesellschaftlichen Umwälzungen in der romanischen Welt, die nun mehr als sechszig Jahre gedauert haben, ohne zu einer eigentlichen Lösung zu kommen. Im Gegentheil, die Umsturzbewegung dringt in immer tiefere und tiefere Schichten. Die religiöse Frage liegt zu Grunde als die tiefste Schicht, und, wenn noch eine Wiedergeburt möglich ist, so wird die Religion, d. h. das Christenthum, das Grundelement einer neuen besseren und dauerhafteren gesellschaftlichen Ordnung werden.

XIV.

Gegensätze zwischen dem apostolischen Christenthum und den Systemen der reformirten Kirchen.

Wenn das Bewusstsein der mittelalterlichen Kirche im Gottesdienst, wie er sich in derselben entwickelt hat und durch die tridentinische Bestimmung über das Versöhnungsopfer Christi in der Messe festgestellt worden, unverträglich ist mit der ursprünglichen Idee vom Opfer, so kann sich dies System nicht halten, wenn es mit den gegenwärtigen Waffen der Vernunft, Gelehrsamkeit und Kritik angegriffen wird. Ebenso wenig aber kann dasjenige als wahr angesehen werden, welches zunächst nothdürftig von den Reformatoren hingestellt, dann aber von den rechtgläubigen Theologen des siebenzehnten Jahrhunderts in ein starr dogmatisches System gebracht ward; denn es ist weniger wahr in seinem bejahenden, als in seinem verneinenden Theile. Es bezeichnet nicht und entwickelt noch weniger die apostolische Idee des christlichen Selbstopfers als des wahren Dankopfers im Geiste Christi, und es bewegt sich wider seinen Willen gerade in demselben Zauberkreise mittelalterlicher Verwirrung und scholastischer Erfindung, den die Reformation zu durchbrechen versuchte. Und was soll man von dem übrigen Theile der Lehre von den Sacramenten sagen? Die Theorien von der Kindertaufe, nach irgend einem dieser Systeme, würden den alten Kirchen vollkommen unverständlich sein, und können mit ihren Denkmälern und ihrem Bewusstsein nur durch Erfindungen und Uebereinkömmlichkeiten ausgesöhnt werden.

Aber von diesen Erfindungen und Uebereinkömmlichkeiten wird auch gegenwärtig noch Gebrauch gemacht, und unleugbar erweisen sie sich im Allgemeinen unwirksam und unzureichend, um das öffentliche Bewusstsein zu befriedigen. Wer diese Thatsache in Abrede stellt, beweist ebenso wenig Kenntniss von dem

gegenwärtigen Zustande der Welt', als von der Natur des Christenthums.

* * *

Wenn die alte Kirche keine Priesterkirche ist, so fällt das canonische Recht der lateinischen Kirche, das da einfach das Gesetz einer unbedingt regierenden Körperschaft von Priestern ist, Hierarchie genannt, und nicht nur auf Irrthümern und allen Arten von Missverständnissen und krankhaften Versetzungen des Bewusstseins beruht, sondern auch auf Erdichtungen und Unterschiebungen, mit jedem darauf gebauten hierarchischen System zusammen. Was soll aber dann der philosophische Kirchengeschichtsforscher von Kirchen sagen, in denen das christliche Volk, d. h. alle Christen, die nicht Geistliche sind, als solche kein Recht haben, an der Ernennung ihrer Geistlichen, an irgend einer Synodalhandlung, noch an der gesetzlichen Aufsicht oder dem Entscheidungsrecht in Synoden oder durch Synodalgerichte Theil zu nehmen? Der Gegensatz zwischen geistlicher und weltlicher Macht, Kirche und Staat im alten Sinne, auf den die Vertheidiger der Priesterkirchen beständig wieder zurückkommen, ist verschwunden. Nicht der Kaiser und die Oberhoheit des Staates, bekunde sie sich nun in den Verordnungen unumschränkter Fürsten oder in parlamentarischen Gesetzen, wird gegen die priesterlichen Ansprüche angerufen, sondern das Recht des christlichen Volkes, und zwar nicht privatim und individuell, sondern in seiner Gliederung nach Gemeinden und Synoden. Sobald diese Worte: Christliches Volk, christliche Nation, christliche Synoden, an die Stelle von Staat, Fürst oder Consistorien treten, ist der Zauber priesterlicher Regierungsansprüche auf immer gebrochen. Diese Ansprüche sind bei edlen Geistern und Zeiten siegreich gegen einen weltlichen Nebenbuhler um das Kirchenregiment, im Kampfe mit einer Gegendictatur des Staates, völlig ohnmächtig aber gegen die Erhebung des religiösen Volksbewusstseins. Was wird danach aus den rein bischöflichen Synoden? was aus dem Anspruch auf mehr als ein verfassungsmässig bestimmtes Veto des Bischofs? Was aus der Anmassung, Rechte einseitig zu gewähren (octroyiren), die ohne Vergleich älter sind, als ihre eigenen Ansprüche? Was ist daran irgend apostolisch? Was ist daran, das dem apostolischen Wesen nicht geradezu widerspräche? —

XV.

Religion, Philosophie und zweite Reformation.

Das Christenthum ward nicht vernunftwidrig, sondern göttlich vernunftgemäss geboren, nicht sklavisch, sondern frei, und die folgerichtige Kritik der evangelischen und apostolischen Urkunden zeigt nicht, dass der glorreiche Bau der Kirche auf Kohlen gegründet war, die man für Gold, noch auf Sand, den man für Fels gehalten, wohl aber zeigt sie, dass er in zu engen Verhältnissen sowohl für seinen göttlichen Stifter, als für die Menschheit aufgeführt ward, um ewig zu dauern. Die apostolische und alte Kirche ist eben so wenig unbedingt massgebend, als irgend eine andere, aber sie bezeugt nicht nur verneinend, sondern auch in der allerbejahendsten Weise die erfreuliche Thatsache, dass sie in allen wesentlichen Punkten mit dem übereinstimmt, was die philosophische und geschichtliche Kritik als Wahrheit anerkennen muss. So hat die neuere kritische und historische Schule (unter welche die Tübinger Theologie in ihren eigenthümlichen zerstörenden Ansichten und die Philosophie der junghegelschen Schule nicht mit begriffen sind) nicht weniger, sondern mehr Wahrheit gefunden, und muss dazu führen, nicht das Christenthum zu untergraben, sondern zu unterstützen. Wenn man die Entwickelung und die Irrwege dieser deutschen kritischen Schule beurtheilen will, darf man nicht vergessen, dass dieselbe das Christenthum im Bewusstsein der Menschheit bis auf einige gute moralische Wahrheiten oder

einige herkömmliche Gebräuche fast aufgegeben fand. Es ist eine historische Thatsache, dass diese Schule für die Geschichte sowohl wie für die Philosophie des Christenthums, ein Licht angezündet und in der Schrift eine lebendige Kraft nachgewiesen hat, von der die frühere haltlose Behandlungsweise ebenso wenig eine Vorstellung hatte, wie der Zauberer von der Natur des Geistes.

* * *

Das Christenthum bewährt sich dadurch als die Weltreligion, dass es fähig gewesen ist, die nothwendige Entwickelungskrisis durchzumachen, die es als solche zu bestehen hatte. Nicht minder entscheidend ist die andere geschichtliche Probe, dass es fähig gewesen ist, einer politischen Freiheit Stand zu halten, die in der Geschichte der Welt nicht ihres Gleichen hat. Kein athenischer Staatsmann und noch weniger ein römischer würde es für möglich gehalten haben. dass der Tempel, das Haus der Gottheit, ohne Entweihung zur Stätte des anbetenden Volkes werden könne. Kein Jude hätte je sich vorstellen können, dass es einer Religion möglich wäre, ohne ein Heiligthum zu bestehen, dass es kein Allerheiligstes geben könne, ausser dem, das in der Vereinigung anbetender Seelen aufgerichtet wird, ja dass der wahre Tempel Gottes die lebendige Kirche, das gläubige Volk werden sollte. Gleicherweise würden weder Augustin noch Hieronymus es für möglich gehalten haben; dass das Christenthum sich im Streit halten könne ohne Bannformeln, christliche Gemeinschaftsordnungen ohne religiöse Ausschliessung und Unduldsamkeit, und dass eine unabhängige europäische Litteratur bei der Macht der öffentlichen Meinung und einer freien Presse bestehen könne ohne Unglauben oder Gleichgültigkeit.

* * *

Der grösste überzeugendste Beweis aber für die Vergangenheit und der einzige, der die Zukunft verbürgt, besteht darin, dass die christliche Religion im Geiste ihres Stifters eine unbegrenzte Spannkraft zeigt. Sie bewahrt in den Urkunden über sein Bewusstsein von sich selbst und seiner göttlichen Natur, in den Schriften der Apostel und ihrer Schüler und in der ganzen Entwickelung des apostolischen Systems den vollsten

Einklang der drei einzigen nicht übereinkömmlichen Factoren, die es in der Welt gibt: Gott, den Menschen, die Menschheit.

* * *

Weder Heidenthum noch Judenthum konnten eine solche Versöhnung hervorbringen, sie bewirkten gerade das Gegentheil von dem, was sie darstellen sollten. Das Hellenenthum, die höchste Form der Naturreligionen oder des Heidenthums, hatte das Bewusstsein der göttlichen Einheit verloren durch die Mannigfaltigkeit von Urbildern der Menschheit, die es in Gottmenschen oder Menschengöttern verkörpert hatte; es hatte überdem das Menschheitsbewusstsein verloren gerade durch seine hohe Vermenschlichung der Nationalität, endlich das Bewusstsein von der freien Herrschaft des Geistes über die sinnliche Lust durch die Anbetung der vergötterten Natur. Seine Vergötterung der Menschheit und seine gottähnliche Schöpfungskraft wurde an ihm heimgesucht durch die Apotheose eines Kaisers und seiner gotteslästerlichen Allgewalt, der es zu huldigen gezwungen ward. Das Judenthum hatte sich treu an die erste Ursache gehalten, die im hellenischen Bewusstsein verdunkelt war, aber die Knechtschaft des Gesetzes und seiner vorgeschriebenen Gebräuche hatte seinen ursprünglichen Geist verdunkelt und endlich eine unübersteigliche Schranke zwischen Gott und dem Menschen und somit zwischen dem Unendlichen und dem Endlichen, dem Gedanken und der persönlichen Verwirklichung aufgerichtet.

* * *

Der Glaube an die Fleischwerdung ist die volle Anerkennung der hellenischen Idee heroischer Würde, befreit von den Fesseln der Naturnothwendigkeit und der Fabel. Die christliche Idee der Fleischwerdung erscheint bei Johannes und Paulus völlig unabhängig von jeder aussernatürlichen Erzeugung. Der philosophische oder unendliche Factor ist der wesentliche und möchte wohl der ursprüngliche sein.

* * *

Das Selbstbewusstsein Christi und seine Darstellung desselben (im 2., 8. und 14. Kapitel des Johanneischen Evangeliums) ist die göttliche und geschichtliche Grundlage für die metaphysische Darstellung in den Worten des Prologs. Dies ist der unzerstörbare, allen Fragen und Zweifeln der historischen Kritik unerreichbare Grund der christlichen Lehre vom Sohne und des ganzen zweiten Artikels unseres Glaubens. Sein Leben und Tod der Selbstaufopferung für die Menschen als seine Brüder und als Kinder Gottes ist das geschichtliche Siegel dieser erhabenen Offenbarung.

* * *

Die grosse Offenbarung, welche die Grundlage des dritten Artikels ist, beruht zunächst auf Christi Verheissung des Geistes, der die Geheimnisse Gottes verkünden und seine Lehre bis ans Ende der Tage erklären und wahren werde. Seine erste grosse wunderbare Offenbarung war der göttliche Drang, der hundert und zwanzig Gläubige, Männer und Weiber, palästinische und fremde Juden, versammelt zu Jerusalem am ersten Pfingstfeste, ergriff, in eine Lobpreisung Gottes auszubrechen, die da nicht in den gebräuchlichen Formeln, noch in der erloschenen heiligen Sprache, sondern in den lebendigen Sprachen der Erde erklang, welche an diesem Tage zu Werkzeugen des inneren göttlichen Lebens und der Anbetung wurden.

* * *

Das Judenthum starb an der Geburt dessen, der den Geist des Gesetzes verkündete. Das Hellenenthum berührte sich mit dem Christenthum vermöge seines ihm eingebornen Bewusstseins von der Fleischwerdung, und danach starb es, nur in ewigen Gedanken und unvergänglicher Kunst fortlebend. Das Römerthum lehrte dem Christenthum, den Geist in seiner Anwendung auf die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft in Form zu fassen: es lehrte ihm, mit Ordnung zu regieren.

* * *

Die Nationen der Gegenwart verlangen nicht weniger, sondern mehr Religion. Sie fordern nicht weniger, sondern mehr

Gemeinschaft mit dem apostolischen Zeitalter; vor Allem aber bedürfen sie der Heilung ihrer Wunden durch ein Christenthum, das da eine Leben erneuernde Lebensfrische bekunde, mit Vernunft und Gewissen im Bunde stehe und bereit und fähig sei, die geselligen Lebensverhältnisse von den häuslichen bis zu den staatlichen zu erneuern. Sie wollen keine Verneinungen, sondern bejahende Neugestaltung; keine Uebereinkömmlichkeit, sondern eine aufrichtige, ehrliche Grundlage, tief, wie der menschliche Geist; einen Bau, frei und organisch, wie die Natur.

Inzwischen aber mögen wir nicht auf nationale Formen dringen, als wären sie mit der göttlichen Wahrheit selbst eins, möge keine dogmatische Formel Gewissen und Vernunft unterdrücken, keine Körperschaft von Priestern und keine dogmatische Schule möge Zwietracht und Hass unter die heilige Gemeinschaft häuslichen und nationalen Lebens säen. Dies Ziel kann nicht erreicht werden ohne nationale Bemühungen, christliche Erziehung, freie Einrichtungen und gesellschaftliche Neugestaltungen. Dann wird kein Eifer christlich heissen, der nicht geheiligt ist durch Liebe, kein Glaube, der nicht bestätigt ist durch die Vernunft.

* * *

Was die Zukunft der Welt betrifft, so mag die gegenwärtige Gesittung Europa's zu Grunde gehen, die Nationen, die sie geschaffen, mögen neuen Nationalitäten Platz machen, wie es unverkennbar jetzt mit dem Celtischen Element in Irland dem Germanischen gegenüber der Fall ist. Diese heilige Sehnsucht des Menschengeistes aber, Wahrheit auf der ganzen Erde verwirklicht zu sehen, wird früher oder später befriedigt werden. Die ganze Welt wird japhetisirt, was in religiöser Beziehung gegenwärtig wesentlich bedeutet, dass sie mittelst des germanischen Elements christlich gemacht werden muss. Japhet hält die leuchtende Fackel, um das himmlische Licht in allen anderen Familien des Einen, ungetheilten Menschengeschlechts zu entzünden! Das Christenthum erleuchtet gegenwärtig nur ein kleines Stück der Erde: aber es kann nicht stillstehen, es wird siegreich über den ganzen Erdkreis schreiten und schreitet jetzt schon über denselben im Namen Christi und im Lichte des Geistes!

Theil II.

Geschichtliche Bruchstücke über das Leben und Bewusstsein der alten Kirche und über das Zeitalter des Hippolyt insbesondere.

Geschichtliche Bruchstücke.

Erster Abschnitt.

Allgemeine einleitende Untersuchungen.

I.

Prüfung des Hippolyt nach den tridentinischen Beschlüssen und den protestantischen Artikeln und Systemen und nach den Grundsätzen einer besseren Methode.

Wiewohl es sich mit einer wahrhaft philosophischen Ansicht des Zeitalters Hippolyt's in Betreff seiner religiösen Vorstellungen, Lehren und Gebräuche nicht verträgt, dasselbe nach späteren Formeln zu prüfen und sie nach ihrer etwaigen Uebereinstimmung oder Abweichung späteren Bestimmungen gegenüber zu beurtheilen, so können wir doch an dieser Stelle eine solche vergleichende Betrachtung nicht ganz unterlassen.

Sonderbar freilich würde die Erwiderung des Hippolyt Katholiken sowohl wie Protestanten vorkommen, falls er von ihnen katechisirt würde. — Wunderlich möchten seine Antworten erscheinen und seine Gegenfragen und Erwiderungen würden manche Verlegenheit hervorrufen, wenn er eine Prüfung nach dem Römischen oder Heidelberger Katechismus, der Augsburger Confession oder den neununddreissig Artikeln zu bestehen hätte.

Sicherlich würde er sich nicht als Papisten bekennen. Er weiss nichts von dem göttlichen Rechte des römischen Bischofs,

alle dogmatischen Fragen der allgemeinen Kirche zu entscheiden und die Christenheit als Selbstherrscher zu regieren, sei es nun durch seine eigenen Entscheidungen oder durch seine Machtvollkommenheit, die Beschlüsse von Concilien zu bestätigen oder umzustossen, auszulegen und zu vollziehen. Die Kirche von Rom, in der Hippolyt selbst lebte und eine so bedeutende Rolle spielte, war ihm eben — die Kirche von Rom. Er stellt diese Kirche sogar ausdrücklich der „katholischen Kirche" entgegen, wo er in seinem grossen Werke von der Lehre des Callistus und von der Schule spricht, die er in Rom stiftete und begünstigte[1]). Hippolyt kannte als Römer sehr wohl den ausserordentlichen Einfluss dieser Kirche; als ein Mann aber, der sich unter Irenaeus, diesem unerbittlichen Gegner der Anmassungen Victors, gebildet hatte, und als der Geschichtsschreiber der christlichen Lehrentwickelung wusste er auch, dass dies ein moralischer, kein gesetzlicher Einfluss war und dass man denselben zu bewachen und nöthigen Falls abzuweisen habe. Diese allmälig wachsende moralische Uebermacht im Westen stammte aus der politischen Stellung Roms als des Mittelpunktes der Welt und aus der angebornen Regierungsgabe, welche die Römer stets ausgezeichnet hat. Aber diese Uebermacht ward als gesetzlich nicht einmal in Mailand anerkannt, viel weniger in Alexandria und Antiochia, noch später in Byzanz. Selbst im Abendlande ward sie überwacht durch die Selbstständigkeit und Unabhängigkeit der einflussreichen Kirchen der Christenheit. Hippolyt selber war als Bischof von Portus einer der Monde im Planetensysteme Roms und ein Mitglied des römischen Presbyteriums; und doch würde er in seiner eigenen Stadt den Anhängern des Callistus nicht zu lehren und ihm selbst nicht zu predigen erlaubt haben.

Indess, was das letztere, das Predigen betrifft, so war das eben nicht sehr zu befürchten. Denn wie wir eben gesehen haben, hatte zu seiner Zeit und noch zweihundert Jahre später Rom keinen Prediger, dessen Homilien der Aufzeichnung oder der Abschrift zum allgemeinen Gebrauche werth gewesen wären[2]). Die theologische Wissenschaft ward im Morgenlande geboren, in Alexandrien, dem Athen der späteren hellenischen und früheren

[1]) Dritter Brief S. 97.
[2]) Fünfter Brief S. 231.

christlichen Zeit, in ein System gebracht und durch Irenaeus, den Apostel der Gallier, nach dem Abendlande verpflanzt. Hippolyt war Philosoph und Geschichtsschreiber geworden, gerade weil er entweder nicht aus Rom gebürtig oder durch Erziehung und Reisen hellenisirt worden war. Er schrieb griechisch, aber nicht bloss so, wie unsere Vorfahren lateinisch, als Mittel des gelehrten Verkehrs. Das Griechische war in Rom das lebendige Organ des Völkerverkehrs und die gewöhnliche Sprache der hellenistischen Juden, welche selbst von den meisten derjenigen verstanden ward, die aus Palästina kamen. So war Griechisch sowohl die natürliche christliche Verkehrssprache zu Rom, als auch die geeignetste, um in ihr ein Buch für alle lesende Christen zu schreiben. Wenn Hippolyt irgend eine unter seinen herausgegebenen Homilien wirklich gehalten hat, so muss er sie auf Griechisch gehalten haben, denn wir besitzen viele Homilien von ihm, und alle sind in dieser Sprache abgefasst. Mit Ausnahme des Glaubensbekenntnisses wissen wir nichts von der liturgischen Sprache der römischen Kirche zu jener Zeit, bis zu Leo dem Grossen in der Mitte des fünften Jahrhunderts hinab. Was aber dieses Taufbekennntniss betrifft, so wissen wir, dass es griechisch lautete, entweder ausschliesslich, oder mit dem lateinischen Text daneben. Noch im siebenten Jahrhundert wurde es dem angelsächsischen Stamme in griechischen Worten überliefert, die mit den Zeichen des angelsächsischen Alphabets geschrieben und mit einer Uebersetzung in der Landessprache versehen waren. Ferner wissen wir, dass die christliche Gemeinde zu Rom von Anfang an aus Bekehrten unter den Griechen bestand, die Wechsler, Schreiber, Erzieher und Lehrer, Diener und Geschäftsführer der Römer waren, und aus Juden, die griechisch damals eben so sprachen, wie sie heutzutage allgemein deutsch sprechen. Verbunden aber waren diese Elemente durch heilige Urkunden in griechischer Sprache und meistens regiert durch Mitglieder von griechischer Abstammung. Selbst die Namen der Bischöfe vor Urbanus (dem Nachfolger des Callistus) sind griechisch, mit den zwei Ausnahmen des Clemens und Victor. Und von diesen Beiden schrieb Clemens griechisch im Namen der Römer, wie Paulus an dieselben griechisch schrieb; und Victor schrieb in derselben Sprache, wie es Cornelius ein ganzes Jahrhundert später that. Die eigentliche lateinische Kirche war die afrikanische, die aus übersiedelten

Römern bestand, welche eine lateinische Uebersetzung des neuen Testaments gebrauchten. Die adligen Familien Roms waren auch unter Theodosius dem Grossen noch unbekehrt, wie die Klagen des Prudentius zeigen, der mehr als 150 Jahre nach Hippolyt schrieb. Wenn also Griechisch damals die kirchliche und vielleicht die liturgische Sprache der römischen Kirche war, so war dies nicht etwa der Fall, weil das Griechische eine dem Volke unbekannte heilige Sprache gewesen wäre, sondern weil die Meisten es besser, oder doch eben so gut, als die Sprache Latiums, verstanden.

Um also das Gesagte zusammenzufassen: Hippolyt wusste von keinem Vorrechte der Herrschaft der römischen Kirche, nicht einmal in Italien, noch von einer heiligen Sprache, welche die Kirche an Stelle der Volkssprache gebraucht hätte.

Ebenso wenig wusste er, wie wir gezeigt haben*), von der Ehelosigkeit des Geistlichen. Aber auch davon wusste Hippolyt nichts, dass die Kirche Christi eine levitische Priesterkirche und ihre Diener eine vermittelnde Körperschaft wären. Den blossen Gedanken daran würde er verabscheut haben, ebensowohl wie sein Lehrer Irenaeus und alle seine Zeitgenossen. Die Kirche war ihnen das christliche Volk, die *Ecclesia* im griechischen Sinne. Die Pflicht der Bischöfe vor Allem war es, Zeugniss zu geben von dem Geiste, den die Apostel empfingen und der in jener Gemeinschaft fortwirkte, wie die Einleitung in die „*Philosophumena*“ sagt. Dass also Hippolyt diesen Geist nicht als ein ausschliessliches Vorrecht dem römischen Bischofe, und also keinem beilegte, beweist sein strenges Urtheil über die Tyrannei des Callistus.

Hippolyt war also unzweifelhaft kein Papist. Aber er war auch nicht einmal ein nicänischer Theolog, und viel weniger noch ein Athanasianischer. Ich habe durch unwiderlegliche Zeugnisse bewiesen, dass es unehrlich sein würde, zu behaupten, er habe nur nicht dieselben Formeln gebraucht: der unparteiische Kritiker muss eingestehen, dass seine Formeln mit den Bekenntnissen der Concilien nicht übereinstimmen und sich in einem ganz verschiedenen Gedankenkreise bewegen. Was allein bewiesen werden könnte, ist, dass er ebenso wenig das Arianische Bekenntniss aufgestellt oder unterstützt, als die aus-

*) Fünfter Brief S. 227.

schliessliche und übereinkömmliche Sprache gebilligt haben würde, in der jene Bekenntnisse abgefasst sind.

Was die Sacramente betrifft, so hatte er nicht die leiseste Ahnung von der Verbindung der Taufe und des Abendmahls durch einen gemeinsamen sacramentlichen Charakter in einem anderen Sinne, als dass beide die ersten unter den heiligen Handlungen der Kirche und Zeichen ihres Lebens seien. Eine zauberhafte Kindertaufe oder die Lehre, dass die von den Aposteln dem feierlichen Bekenntniss des Glaubens an den Vater, den Sohn und den Geist und seiner äusserlichen Besiegelung durch die jüdische Sitte der Untertauchung zugeschriebenen Wirkungen die Taufe von Kindern begleiteten, stand seinem Christenthume noch ferner. Die Kindertaufe kannte er kaum, seine Taufpredigt, wiewohl in hohem Grade mystisch, bezieht sich ausschliesslich auf die Taufe von erwachsenen Katechumenen: nicht die geringste Anspielung findet sich auf eine andere.

Unter allen Umständen hätte also Hippolyt die Formel des *Catechismus Romanus* oder irgend eine andere ihr ähnliche nicht unterschreiben können. Und was gewisse anglikanische Ansichten von der Taufe betrifft, die von Manchen jetzt zum Wahrzeichen der Gemeinschaft mit Christus gemacht werden sollen und als Bollwerk der englischen Kirche gepriesen werden, so würde Hippolyt sie so wenig als apostolische Lehre und Brauch anerkennen, dass es ihm sogar schwer fallen würde, auch nur die dagegen geltend gemachten Gründe zu verstehen, insofern auch sie im Allgemeinen von der Ansicht ausgehen, dass die Kindertaufe von apostolischer Herkunft sei und dass Protestanten sie als schriftmässig vertheidigen müssten. Würde er aber für eine solche Meinung von romanisirenden Priestern bedroht, von der Kirchengemeinschaft ausgeschlossen zu werden, so könnte er wohl auf das vorletzte Capitel der „*Pensées*“ von Pascal verweisen, das ehrlich, wiewohl etwas furchtsam, die Sprache der alten Kirche redet und fast so weit geht, zu behaupten, dass eine Kindertaufe ohne eine nachfolgende Handlung der Bekräftigung (die lutherische Confirmation) kaum eine gültige Taufe genannt werden dürfe.

Ueber das Abendmahl haben wir keine Abhandlung von Hippolyt, sondern nur eine einzige Stelle, die darauf anspielt. Es wird also dabei am besten sein, zur Erläuterung jener Stelle zu berücksichtigen, was wir aus anderen Quellen über die

Ansicht der alten Kirche wissen: dies wird der Gegenstand einiger der folgenden Bruchstücke sein.

Vossius hat den Hippolyt darauf geprüft, ob er die orthodoxe Lehre von der Erbsünde habe; und er presst ihm eine bejahende Antwort ab aus seiner Abhandlung gegen den Noëtus, vermöge einer Auslegung, die er sich nimmermehr in der classischen Philologie erlaubt haben würde. Damit ist aber nicht gesagt, dass Hippolyt ein Pelagianer gewesen sein würde. Er würde manches Bedenken gegen Augustin wie gegen Pelagius erhoben und sich endlich auf seine feste Stellung — die Lehre von der Freiheit des menschlichen Willens — zurückgezogen haben. Er würde in Luther's Theorie einen wunderlichen Ausdruck einer Wahrheit gesehen haben, die er vollkommen anerkannte; Calvin's Prädestination hingegen hätte er verabscheut, ohne darum weniger erhaben von Gottes unergründlichen Rathschlüssen zu denken.

Ueberhaupt aber müssen wir gestehen, dass, wenn Hippolyt kein Papist war, seine Theologie doch auch nicht auf unsere protestantischen Formeln zurückgeführt werden kann, ohne allen ihren natürlichen Sinn und Reiz zu verlieren. Es findet sich nichts in seinen Werken, das den allgemeinen Principien und den polemischen oder verneinenden Theilen der evangelischen Lehre widerspräche. Was aber die bejahenden Ausdrücke betrifft, so würde er davon nicht viel verstehen. Denn, offen gesagt, bewegen sie sich unbewusst in dem herkömmlichen Kreise des Concilien- und Formelwesens und der Scholastik, der ihm gleichfalls unbekannt war, oder sie verdanken ihre hervorragende Stelle der Nothwendigkeit, gewissen Grundsätzen oder mit denselben verbundenen Gebräuchen entgegenzutreten, und in diesem Falle kann die gewissen evangelischen Formeln zugeschriebene hohe Bedeutung der alten Kirche kaum verständlich sein, die mit jenen Grundsätzen und Gebräuchen unbekannt war. Er würde nicht die Nothwendigkeit einsehen, so unbedingt die Lehre von der Rechtfertigung der von der Heiligung entgegenzusetzen, es wäre denn zeitweilig aus disciplinarischen Gründen als Gegenmittel gegen die übereinkömmliche Lehre und verderbliche Sitte verdienstlicher Werke. Sich beseelen zu lassen von der Anschauung der ewigen Liebe Gottes und der göttlichen Schönheit seiner Heiligkeit, ein gottähnliches heiliges Leben zu führen in beständiger Dankbarkeit und vollkommener

Demuth, das war das letzte Wort seiner feierlichen Ermahnung am Schlusse seines grossen Werkes. Unter der Voraussetzung aber, dass der Streitpunkt ihm erklärt worden wäre, würde er sicherlich auf der Seite der Lehre vom seligmachenden Glauben im Paulinischen Sinne gegen die der verdienstlichen Werke stehen.

Doch ich will diese ungehörige Katechisation nicht weiter fortsetzen. Wer sollte nicht die Unangemessenheit dieser ganzen Methode einsehen, Gedanken und Lehre eines Christen des zweiten und dritten Jahrhunderts nach der Uebereinstimmung oder Nichtübereinstimmung seiner Formeln und der unserigen aufzufassen und zu beurtheilen? So mag man mit mehr oder weniger Erfolg ein sehr gelehrtes Capitel apologetischer Theologie zu Stande bringen und diese oder jene Stelle seiner Schriften mit einigem Beifall besprechen; nie aber wird man auf diese Weise ernstlich die Wahrheit herausfinden; man befindet sich dabei gänzlich ausser dem Gesichtskreise des Mannes und seiner Zeit, und wird vielmehr einen denkenden Christen kaum überzeugen können, dass es Einem selber wirklich darum zu thun sei, die Wahrheit zu finden. Die ganze Methode ist unserer Zeit unwürdig, und sollte mit allen den Verkehrtheiten, Heucheleien und Verfälschungen des siebenzehnten Jahrhunderts in ewige Vergessenheit begraben werden.

Ich habe versucht, im ersten Theile[1]) und in dem früheren Abschnitt dieses Theiles die allgemeinen Grundsätze anzudeuten, nach denen ich meine, dass der Geist eines Zeitalters erforscht und vor die Augen des Lesers gebracht werden sollte. Nach diesen Grundsätzen werde ich nun versuchen, uns klar zu machen, was Hippolyt nach seiner persönlichen Eigenthümlichkeit und als Vertreter seines Zeitalters über die grossen allgemeinen Fragen christlicher Philosophie und Politik gedacht hat: Ueber Gott und die Schöpfung, die Person Christi und die Erlösung, den Geist und seine Offenbarung unter den Gläubigen. Der Schluss seines grossen Werkes, das sich nun wiedergefunden hat, gibt eine vollständige Antwort auf jene Fragen, und ich habe versucht, den Sinn derselben im vierten Briefe[2]) aus-

[1]) Fünfter Brief S. 237.

[2]) S. 105—144.

führlich zu erläutern. Das angemessenste Verfahren für den philosophischen Geschichtsschreiber scheint mir also zu sein, dass wir jene Thatsachen zu verstehen suchen, welche zu seiner Zeit die Grundlage des christlichen Denkens bildeten. Dies aber wird nur möglich sein, wenn wir sie mit Ideen verknüpfen und durch Worte bezeichnen, die uns verständlich sind.

Diese Thatsachen nun lassen sich in zwei Classen theilen. Die erste umfasst die Bestimmungen oder Gebräuche in Betreff der canonischen Bücher des Neuen Testaments oder den sogenannten Canon, die Vorstellungen von der apostolischen Ueberlieferung und dem entscheidenden Ansehen der Schrift. Die zweite Classe wird die Elemente des kirchlichen Lebens und Bewusstseins begreifen, welche die Gestalt ihres Gottesdienstes und ihrer Verfassung bestimmten.

Welche dieser leitenden Ideen und geltenden herkömmlichen oder niedergeschriebenen Ordnungen der Kirche wir auch betrachten, in jeder derselben finden wir drei Elemente: göttliche Autorität, apostolische Erläuterung, das lebendige Bewusstsein ihrer Wahrheit. Die göttliche Autorität ist erstens: Eine Vorschrift Christi (λόγος oder λόγιον Κυρίου). Die Lehre ist die apostolischer Männer, verbürgt durch eine canonische Schrift, wenn sie das Dogma, d. h. die Erkenntniss des Vaters, Sohnes und Geistes betrifft, oder durch die Ueberlieferung, wenn sie Fragen der Kirchenzucht angeht. Das Bewusstsein der Wahrheit ist der Geist, wie er in der christlichen Gemeinde ist, oder die lebendige Autorität der Kirche. Unter diesen drei Elementen setzte man völlige Uebereinstimmung voraus. Alle für immer bindenden Vorschriften, alle Grundwahrheiten stammen von Christus selbst her; aber sie werden als solche berichtet durch die Apostel oder durch apostolische Männer, die ihre Schüler, Freunde und Nachfolger sind, und kommen so zu den über den Erdkreis ausgebreiteten christlichen Gemeinden. Jede von diesen hat den von Christus verheissenen Geist, d. h. die erleuchtete selbstbewusste Vernunft, und die Macht, nach gemeinsamer Berathung das Leben der Kirche zu leiten und zu ordnen, wie die Verhältnisse es erfordern. Dieser unvergängliche Geist und diese Macht müssen in der Kirche sein, oder die Verheissungen Christi und der dritte Glaubensartikel sind

null und nichtig, nur muss diese Macht ausgeübt werden mit geziemender Rücksicht auf die apostolische Ueberlieferung und die allgemeine Freiheit.

Wir werden also nunmehr die Vorstellungen Hippolyt's und seines Zeitalters von Canon, Ueberlieferung und Inspiration in den nächsten zwei Kapiteln in Betrachtung ziehen.

II.

Neutestamentlicher Canon der römischen Kirche zur Zeit des Hippolyt.

Die deutsche kritische Schule hat in den letzten siebenzig Jahren so manche neue Entdeckungen zu Tage gefördert, die von der alten Schule vernachlässigt oder unvollständig oder unkritisch behandelt worden sind, dass ein Theil des gegenwärtigen Geschlechtes der deutschen Kritiker in Gefahr scheint, nach dem deutschen Sprichwort: den Wald vor Bäumen nicht zu sehen. Dies findet seine Anwendung namentlich auf die Geschichte des Canons. Das System von Lardner und seines Gleichen war auf die schwächsten Theile der Kirchengeschichte des Eusebius und die übereinkömmlichen Aeusserungen des Hieronymus gebaut. Diese Ansicht beruht auf der ungeschichtlichen und unbegründeten Annahme, dass jedes canonische Buch einem Apostel zugeschrieben werden müsse, um apostolische Autorität zu besitzen. Diese grundlose, aller Ueberlieferung widerstreitende Annahme wurde durch so viel falsche Zeugnisse gestützt, als die untergeschobenen Werke des zweiten und dritten Jahrhunderts nur darboten, durch die Entstellung der besten und ursprünglichsten Ueberlieferungen und die völlige Vernachlässigung der glaubwürdigen und gewichtigen Versicherungen der von der Kirche verworfenen Parteien. Es war nicht schwer, ein solches System zu zerstören, dessen ehrenwerthester Vertreter Lardner ist, und ein anderes an dessen Stelle zu setzen, das auf Kritik und den Grundsätzen wahrer Ehrlichkeit ruhte. In neuerer Zeit aber scheint die Begierde, etwas Neues zu sagen, und der

Mangel des rechten kritischen Tactes bei vielen theologischen Schriftstellern, auf die Niemand gehört haben würde, wenn es sich um eine Frage der classischen Philologie handelte, so Manchen verführt zu haben, unter so vielen Einzelfragen, Vermuthungen und haarspaltenden Untersuchungen den Blick für das Ganze zu verlieren. Manche scheinen sogar gelehrten oder speculativen Staub aufgewühlt zu haben, unter dem Vorwande, irgend eine tief verborgene Wahrheit aufzudecken, im Grunde aber, um die Augen der Leser zu blenden. In der classischen Philologie würden neun Zehntel der unglücklichen, geistlosen und zum Theil sinnlosen Annahmen mancher theologischen Schriftsteller gar nicht haben Raum gewinnen, ja kaum auftreten können, ohne augenblicklich beseitigt zu werden. Wenn ich so manches, was über den Canon gesagt worden ist, von dem Standpunkte geschichtlicher Kritik aus betrachte, den Niebuhr für die alte Geschichte durchgeführt hat, so muss ich gestehen, dass es mir eine völlig widersinnige Behauptung scheint, der Text der heiligen Bücher sei das ganze zweite Jahrhundert hindurch schwankend gewesen, bloss weil der griechische Text des ersten, des palästinensischen, deshalb also ursprünglich aramäischen Evangeliums sich mit gewissen Abweichungen im Einzelnen vorfand, die theils dem Uebersetzer, theils den Verschiedenheiten der aramäischen Urschrift, welche er vor sich hatte, zuzuschreiben sind. Denn die Annahme, Marcion habe in der Mitte des zweiten Jahrhunderts einen ursprünglicheren und nicht den verstümmelten Text des dritten Evangeliums gebraucht, ist nicht haltbarer, als die von der Entstehung des vierten gegen das Ende desselben Jahrhunderts.

Die Träumereien der alten Schule bis zu Mill und Griesbach hinunter von einer unendlichen Verschiedenheit der Lesarten (einigen dreissigtausenden!) im Neuen Testament beginnen vor Lachmann's unwiderstehlicher kritischer Methode zu verschwinden. Das Zeugniss des Irenaeus wird jetzt in dieser Hinsicht sehr nachdrücklich durch das des Hippolyt bestätigt, dessen so zahlreiche Anführungen bisher gänzlich vernachlässigt worden sind, selbst von dem eben genannten grossen Kritiker. Sie werden durch das neuentdeckte Werk beträchtlich vermehrt. Dasselbe enthält Anführungen aus vielen der canonischen Bücher, namentlich aus den Paulinischen Briefen. Diese Anführungen wären in einer neuen Ausgabe seiner Werke sorg-

fältig und kritisch mit den Stellen des Neuen Testaments zu vergleichen, die in seinen anderen Schriften so reichlich angeführt sind. Die Aufsuchung neuer Handschriften und die erneute Vergleichung der schon benutzten ist für diesen Zweck höchst wesentlich.

Was den Canon selber betrifft, den Hippolyt vor sich hatte, so ist es offenbar derselbe, den wir in dem „*Fragmentum Muratorianum*“ finden, wenn wir nur annehmen (was, wie mir scheint, unbedingt nothwendig ist), dass in der Mitte dieser barbarischen Uebersetzung oder dieses Auszuges aus der griechischen Urschrift eine Lücke oder Auslassung sich findet in Betreff des Hebräerbriefes. Von dieser Lücke lässt sich, wie ich in meiner Abhandlung über diesen Gegenstand, die im nächsten Jahre im Druck erscheinen wird, zu zeigen hoffe, eine unverkennbare Spur in den Worten nachweisen, die bisher ohne alle Erklärung geblieben sind. Nachdem er die Paulinischen Briefe behandelt hat (unter welchen der Hebräerbrief nicht genannt wird), sagt der Verfasser: „*Epistola sane Iudae et suprascripti Ioannis* (er hatte vorher einige Worte aus seinem ersten Briefe angeführt) *duae* (der zweite und dritte) *in Catholicis habentur* (unter den katholischen Briefen, die Handschrift liest: *in Catholica*, was einer der unzähligen Verstösse des barbarischen Schreibers oder Abschreibers ist). *Et Sapientia* (die Sprüche) *ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta. Apocalypses etiam Ioannis et Petri tantum recipimus, quam* (die letztere) *quidam ex nostris legi in ecclesia nolunt*“.

Das *sane* (allerdings) zeigt schon, dass der Verfasser oder Abschreiber die gar nicht oder weniger angezweifelten katholischen Briefe ausgelassen hat, den ersten Brief Petri, den Brief des Jakobus und den ersten des Johannes, welchen letzteren er ausserdem schon angeführt hatte. Unsere Worte beziehen sich auf die zweifelhaften Briefe; von diesen nimmt er den Brief des Judas und die zwei (andern) des Johannes an. Hier nun war die Stelle, vom Hebräerbriefe zu sprechen. Es war in der römischen Kirche durchaus nicht zweifelhaft, dass dieser Brief ein echtes Erzeugniss des apostolischen Zeitalters sei, allein diese Kirche erkannte ihn (sehr richtig) nicht als einen Brief des Apostels Paulus an. Und in der That kommt sein Name auch nicht darin vor, wie es in allen seinen unbezweifelten Briefen der Fall ist. Ferner weist nichts in den angedeuteten

Verhältnissen auf seine Person hin, und was seinen Stil betrifft, so ist er von dem dieses Briefes so verschieden, dass die kritischen griechischen Väter noch am Anfang des Jahrhunderts der Concilien und Canones ihre entschiedenen gewissenhaften Bedenken wegen der Verfasserschaft nicht zurückhalten konnten. Daneben aber erkannten selbst die Kirchen, welche den Brief nicht als einen von Paulus geschriebenen ansahen, doch seine Catholicität und seinen Paulinischen Charakter an, und schrieben ihn bald dem römischen Clemens zu, der manche Stellen daraus hat, sie aber offenbar nicht als seine Worte gibt; Andere dem Lucas, für welchen gleichfalls keine Ueberlieferung spricht, eben so wenig, als für Barnabas, dem Tertullian ihn zuschreiben zu können glaubt: kurz, Freunden und Schülern des grossen Apostels.

Es ist also vollkommen unmöglich, dass dieser Brief in einem kritischen Verzeichnisse hätte ausgelassen werden können, in welchem anerkannt apokryphische, ja selbst untergeschobene häretische Werke angeführt werden. Und nach der Ansicht der römischen Kirche muss seine wahrscheinlichste Stelle, auf welche der ganze Charakter des Verzeichnisses deutet, die hinter den katholischen Briefen, vor der Apokalypse gewesen sein. Dies ist auch die Stelle, welche unserem Briefe in dem alten Bibel-Canon in Versen eingeräumt wird, der den Namen des Gregorius von Nazianz trägt. In den alten Handschriften, die wir jetzt besitzen, ist er gewöhnlich als ein Werk des Paulus nach den neun Briefen an die Gemeinden gestellt. Schon dies weist auf spätere Einschaltung hin, da die anderen Briefe des Apostels der Heiden in denselben nach der Zahl der στίχοι oder Glieder (κῶλα) einer Periode geordnet sind und mit dem längsten anfangen. Die älteste dieser Handschriften, die vaticanische, hat ihn zwischen jenen neun, wo er nach dem an die Galater eingeschoben ist, offenbar wegen der Aehnlichkeit des Inhalts.

Freilich erwähnt der gegenwärtige Text des *Fragmentum Muratorianum* unsern Brief nicht. Allein er hat eine sehr bedeutsame und unverkennbare Lücke zwischen den oben angeführten Worten über die katholischen Briefe und die Offenbarung. Zwischen diesen beiden Sätzen lesen wir die gegenwärtig völlig unverständlichen Worte:

„*Et Sapientia ab amicis Salomonis in honorem ipsius scripta.*“

Nun wissen wir durch das ausdrückliche Zeugniss des Eusebius, dass, wie die meisten der Väter, unter Anderen auch Irenaeus, so auch namentlich Hegesippus, unter der Σοφία nicht die apokryphische „Weisheit Salomonis", sondern die canonischen Sprüche verstanden. Und von diesen Sprüchen war ein Theil nach der Ueberschrift des 25. Capitels niedergeschrieben oder gesammelt von Freunden. Die Stelle lautet nach Aquila's genauer Uebersetzung:

„Αὗται αἱ παροιμίαι Σαλομῶντος, αἱ ἀδιάκριται, ἃς ἐξεγράψαντο οἱ φίλοι ἄνδρες Ἑζεκίου τοῦ βασιλέως Ἰουδαίων."

Unzweifelhaft ist der Sinn, dass es die Freunde des Hiskias waren, die sie niederschrieben, der Text konnte aber auch leicht so missverstanden werden, als beziehe er sich auf „Freunde Salomo's", dessen Name vorangeht. Nun kann diese Anspielung auf die Sprüche nur der Rest einer Aeusserung über ein canonisches Werk des Neuen Testamentes sein, mit dessen Verfasserschaft es sich ähnlich verhielt, wie mit jenem Beispiele aus dem Alten Testament. Eine solche Anspielung aber stimmt, wie wir gesehen haben, vollkommen und ausschliesslich zu dem Hebräerbriefe.

Was den Hippolyt betrifft, so wissen wir aus Photius, dass er ihn anführte, und zwar nicht als Werk des Paulus. Diesen Punkt habe ich an der betreffenden Stelle erörtert[1]).

Der ganze Canon des Hippolyt und der Kirche seiner Zeit lässt sich also folgendermassen herstellen. Er enthielt:

1. Die vier Evangelien, wie wir sie besitzen. Rom gebrauchte den griechischen Text; die vor-Hieronymianische lateinische Uebersetzung ist afrikanischen Ursprungs, wie Wiseman und Lachmann bewiesen haben. Es ist nicht sicher, ob die Meinung, dass das erste Evangelium vom Apostel Matthäus geschrieben sei, schon herrschend geworden war, wie man das zu derselben Zeit unzweifelhaft in Alexandrien glaubte (Euseb. Kirchengesch. VI, 25).

2. Die Apostelgeschichte, als Werk des Lucas.

3. Die Paulinischen Briefe an sieben besondere Kirchen; neun Briefe, wie wir sie lesen, wiewohl vielleicht nicht in derselben Reihenfolge.

[1]) Zweiter Brief S. 19, 21.

4. Die vier Pastoralbriefe an Philemon und Titus, und die beiden an Timotheus.

5. Die sechs katholischen oder allgemeinen Briefe. Den Brief des Jacobus. Den Brief des Petrus (unseren ersten). Die drei Briefe Johannis. Den Brief des Judas.

6. Den Brief an die Hebräer, als das Werk eines Freundes des Paulus, was kaum jemand anderes kann gewesen sein als Apollos, der innige und hochgeehrte Freund des Paulus und sein und des Petrus erleuchteter und einflussreicher Mitarbeiter. Er war ein Alexandriner, und wenn der Brief an eine Einzelgemeinde gerichtet ist, wie es schon aus dem Umstande hervorgeht, dass er hofft, ihnen bald wiedergegeben zu werden, so muss er an die älteste juden-christliche Gemeinde zu Alexandrien geschrieben sein, welche durch Philonische Symboliker zum Judaisiren verführt worden war, das Gesetz evangelisch und das Judenthum christlich zu machen suchte, ohne Christus und das Evangelium. Die Zeit des Briefes ist das zweite Jahr nach dem Zeugentode des Paulus oder das Jahr 77, da Timotheus gerade aus dem Gefängniss entlassen worden war.

7. Die Apokalypse des Johannes als ein sehr frühes Werk des Apostels. Es ist keineswegs gewiss, wie noch Hengstenberg in seinem neuerschienenen Commentar annimmt, dass die römische Kirche ihre Abfassung in die Zeit der Verbannung des Apostels nach Patmos unter Domitian setzte. Unter allen Umständen sagt das Buch selber deutlich das Gegentheil. Der Gesichtskreis der Vision ist die letzte Hälfte des Jahres 68, die angstvolle Zeit, da Galba nach dem Tode Nero's die kaiserliche Würde angenommen hatte. Der Kampf zwischen Otho und Vitellius brach aus im Anfange des Jahres 69 und endete mit der Niederlage des Otho im April. Das ist die Zeit, die in Capitel XVII, 8 flg. bezeichnet wird: „Das Thier, das dagewesen ist und nicht ist, wird wiederkommen aus dem Abgrunde und wird wiederkehren zum Verderben.“ „Fünf Könige waren gefallen“ (XVII, 10. 11., nämlich Augustus, Tiberius, Caligula, Claudius, Nero), „einer ist da“ (Galba), „ein anderer ist noch nicht gekommen, und wenn er kommt, wird er bleiben eine kurze Zeit. Und das Thier, das dagewesen ist und nicht ist, dasselbige ist der achte, und ist von den sieben und kehrt wieder“ (wie man damals allgemein geglaubt zu haben scheint) „zum Verderben.“ Was das andere Thier betrifft, so

haben wir schon gesehen, dass unser Verfasser ebenso wie Irenaeus, die Zahl 666 von dem Namen *Latinus* auslegte, welches das Wort ist, das Hippolyt in seiner Chronik im Sinne von *Romanus* gebraucht. Aber auch hierin erklärt die Apokalypse ihre eigene Meinung ganz anders. Denn das andere Thier ist unverkennbar nicht die abgöttische römische Weltmacht, sondern die Macht, welche die Menschen verführt, das römische Thier anzubeten (V. 14). Es vollbringt Wunder und bewirkt den Tod der Heiligen, die das römische Thier nicht anbeten wollen, und endlich schliesst es die vom Verkehr aus, welche sein Zeichen nicht auf der Stirne haben (V. 16, 17). Diese drei Eigenschaften passen auf Niemand, als die falschen Brüder, und bezeichnen namentlich die falschen jüdischen Angeber, welche die Christen in den Verhandlungen und dem Verkehr des gemeinen Lebens verfolgten und die Grausamkeit oder Habsucht der heidnischen Behörden gegen sie reizten. In einem Individuum personificirt bilden diese vereinigten Eigenschaften des Verräthers und Verführers den falschen Propheten (XX, 10). Und wer ist das Urbild und der Stammvater aller falschen Propheten, als Balaam, der Sohn Peor's, der Zauberer, dessen Name in diesem Sinne bereits sinnbildlich geworden war? Balaam wird sogar in unserem Buche in dieser Beziehung genannt. Wenn Johannes (II, 14. 15) von den Nicolaiten und der Lehre des Balaam in Pergamus spricht (womit er offenbar eine und dieselbe Partei meint; denn Nicolaus ist die griechische Uebersetzung von Balaam), sagt er von ihm: „Welcher lehrte durch den Balak ein Aergerniss aufrichten vor den Kindern Israel, zu essen der Götter Opfer und Hurerei zu treiben." Nun gibt der Name und Titel Balaam's in der oben angeführten Stelle nach dem Zahlwerthe der Buchstaben des hebräischen Alphabets die Zahl 666. Diese Auslegung, die zuerst von Züllig (1838—40) aufgefunden worden, ist daher die einzige, welche mit dem Buche selbst übereinstimmt, und mehr als wahrscheinlich ist. Alle anderen, von dem *Latinus* des Irenaeus und Hippolyt herunter bis zu dem „Reformirten britischen Parlament", Pater Newman's humoristischer Auslegung von diesem Jahre, haben unabweisbare philologische oder geschichtliche Bedenken gegen sich und können zum Theil von ernsthaften Kritikern nur als mehr oder weniger scharfsinnige oder abgeschmackte *jeux d'esprit* angesehen werden.

III.

Die Ansichten der alten Kirche von Schrift und Ueberlieferung.

Die Aeusserungen Hippolyt's über die höchste Autorität der Schrift in allen Glaubenssachen sind so entschieden wie die der Reformatoren. In meiner Vergleichung der „Abhandlung gegen Noëtus" und der „Widerlegung" habe ich den Anfang der classischen Stelle über diesen Punkt gegeben[1]). Ich will sie hier vollständig anführen. Sie lautet so im neunten Capitel der genannten Abhandlung: — „Es gibt Einen Gott, meine Brüder, und Ihn kennen wir nur durch die heiligen Schriften. Denn gleichwie, wer die Weisheit dieser Welt zu lernen begehrt, dies nicht erreichen kann, ohne die Lehren der Philosophen zu erforschen, so können Alle, welche die göttliche Weisheit zu üben wünschen, sie aus keiner andern Quelle erlernen, als aus dem Worte Gottes. Lasset uns daher sehen, was die heiligen Schriften verkünden, lasset uns verstehen, was sie lehren, und lasset uns an den Vater glauben, wie er begehrt geglaubt zu werden, lasset uns den Sohn preisen, wie er begehrt gepriesen zu werden, und den heiligen Geist empfangen, wie er gegeben sein will. Nicht nach unserem Willen, nicht nach unserer Ver-

[1]) Fünfter Brief S. 184. Fabr. II, 13.

nunft, noch erzwingend, was Gott gegeben hat, sondern lasset uns dies Alles so ansehen, wie es Ihm gefallen hat, es uns zu zeigen durch die heiligen Schriften.“

Unter den heiligen Schriften versteht Hippolyt, wie seine Anführungen beweisen, das Alte und das Neue Testament; was das erste betrifft, so gebraucht er den Canon der Siebenzig; in Betreff des letzteren führt er keine anderen Bücher an, als die wir aus gleichzeitigen Urkunden als solche kennen, die in der römischen Kirche canonisches Ansehen genossen, wie wir im vorigen Capitel im Einzelnen gesehen haben.

Diesen Werken schreibt Hippolyt Inspiration zu, d. h. ihren Verfassern als Männern, die vom Geiste Gottes ergriffen waren. Diese Inspiration ward auch, so weit der Gegenstand sie forderte, solchen frommen Männern zugeschrieben, die im apostolischen Zeitalter oder früh im zweiten Jahrhundert gelebt und über christliches Leben und christliche Hoffnung geschrieben hatten, theils unter ihrem eigenen Namen, wie der römische Clemens, theils unter angenommenem Namen, selbst unter dem eines Apostels. In der That war ja Inspiration das Wirken des heiligen Geistes, welcher der ganzen Kirche und jedem Gläubigen verheissen war. Doch wurden die Werke dieser frommen Männer scharf unterschieden von den canonischen Büchern, unter die sie nicht gezählt wurden, weil sie keine authentischen Berichte über das Leben Christi enthielten, wie diejenigen, welche die Evangelisten oder apostolischen Sendboten verfasst hatten, ehe Johannes selbst seine apostolische Erzählung schrieb, noch apostolische Lehre, wie die Briefe der Apostel Christi. Da sie also keine authentischen Worte des Herrn zu berichten, noch den Beruf hatten, wie einige der Apostel und Brüder Jesu, die jungen christlichen Gemeinden über den seligmachenden Glauben Christi zu belehren, noch endlich ein anerkanntes und verbürgtes göttliches Gesicht zu erzählen, so konnten ihre Schriften nimmermehr einen Theil des allgemeinen Canons des Neuen Testamentes bilden. Denn die Aufnahme in diesen ward nicht weniger nach Inhalt und Gegenstand, als nach der Autorität des Verfassers entschieden. Nichtsdestoweniger wurden verschiedene derselben noch zur Zeit des Hippolyt in einigen Kirchen gelesen, wie z. B. die sogenannte Apokalypse oder Vision des Petrus als ein heiliges Buch selbst in der römischen Kirche gelesen ward. Andere wurden in weniger feierlichen

Versammlungen der Christen gelesen und besonders den Katechumenen, welche sich zur Taufe vorbereiteten, zum Lesen empfohlen.

Alle diese Bücher nun sah die alte Kirche als unter der Eingebung des heiligen Geistes geschrieben an. In der That war die wesentliche Grundlage für den Glauben der alten Kirche an Inspiration die Ueberzeugung, dass ein und derselbe Geist der Kirche gegeben sei, dessen erste Zeugen die Apostel gewesen, welche in einer ganz ausserordentlichen Weise berufen worden, von Leben, Tod und Auferstehung des Sohnes Gottes Zeugniss zu geben. Der Grad der Inspiration ward nach dem Maasse der Berufung und der Bedeutung des Gegenstandes bestimmt, zu dessen Behandlung der Geist Gottes die Verfasser trieb. „Hermas“, sagt ein Schriftsteller, der älter ist, als Irenaeus, wahrscheinlich Hegesipp, ein Judenchrist, welcher die erste Kirchengeschichte verfasste und zu Rom schrieb, „Hermas ist ein Buch, das man zwar lesen soll, das aber niemals öffentlich vor der Gemeinde vorgelesen werden darf, weder unter den Propheten, noch unter den Aposteln.“ Manche Kirchen lasen ihn zwar, aber unser Verfasser billigt ihn ebenso wenig, wie die römische Kirche.

So gab es also nach der Annahme der alten Kirche einen Unterschied des Grades der Inspiration, welcher der christlichen Bedeutung des dem Schriftsteller übertragenen Werkes und der Beglaubigung der Authentie desselben entsprach; was von den Aposteln selber herrührte, ward: „Apostolische Ueberlieferung“ (παράδοσις τῶν ἀποστόλων, ἀποστολικὴ παράδοσις) geheissen.

Mit diesen Worten bezeichnet Hippolyt die Stellen des Neuen Testamentes, welche er neben einigen des Alten gegeben hatte, welche sich auf den Gegenstand beziehen. Was die anerkannten canonischen Bücher betrifft, so können wir mit einem neueren Ausdrucke sagen, die alte Kirche habe einen Canon im Canon angenommen, je nach der beziehungsweisen Wichtigkeit des behandelten Gegenstandes und der persönlichen Autorität des heiligen Schriftstellers. Die Gaussen'sche Theopneustie würde dem Hippolyt als ein gefährlicher jüdischer Aberglaube erschienen sein.

Seiner geschichtlichen Bedeutung nach lässt alles dies sich etwa in folgende Betrachtungen zusammenfassen:

Die Schrift ward von der alten Kirche wie von uns als die einzige Quelle für unsere Erkenntniss der seligmachenden göttlichen Wahrheit angesehen. Aber die Schrift ward von der Kirche für canonisch erklärt. Die Entscheidung der Kirche beruhte auf vollwichtigen Zeugnissen, welche zu prüfen und zu würdigen wir alle nöthige Hülfsmittel besitzen. Eine unparteiische Prüfung zeigt, dass, wo wir unsicher und zweifelhaft sind, die alte Kirche es nicht minder war und dass das Zeugniss der alten Ueberlieferung nicht nur an sich besser ist, als die systematischen Meinungen der Männer des vierten Jahrhunderts, sondern auch mit den Ergebnissen einer nüchternen und unabhängigen Kritik übereinstimmt.

Das Bewusstsein, welches die alte Kirche im zweiten Jahrhundert von dem Unterschiede zwischen canonischen und anderen frommen alten christlichen Formen hatte, war die erste Offenbarung der Leitung durch den heiligen Geist.

Weder einzeln noch im Ganzen bildete diese Sammlung heiliger Bücher ein neues Gesetz, noch ein System der Lehre oder Philosophie. Es war wesentlich eine Geschichte, und dies beweist den göttlichen Charakter des Christenthums und bedingt die entscheidende Autorität der christlichen Urkunden in der Geschichte der Welt. Es war eine Geschichte zunächst des Lehrens, Lebens und Sterbens Christi; danach eine Geschichte des Lehrens und Lebens der Apostel nur bis zum Ende der zweijährigen Gefangenschaft des Paulus in Rom hinab; endlich eine Geschichte der Lebensgemeinschaft zwischen den Aposteln und den Gemeinden der Gläubigen oder ihren Schülern und Boten. Auch die Apokalypse des Johannes ist eine Geschichte dessen, was im Geiste des Apostels vorging, als er in einem Gesicht die Zukunft in der Spiegelung der Vergangenheit und Gegenwart erblickte.

Dieser erste Ausdruck des Bewusstseins der Kirche war also unleugbar eine That, welche die vorherrschende Wirksamkeit des Geistes bekundete. Die Schrift enthält in sich selber das innere Zeugniss, dass sie eine wahre Geschichte erzählt, welche die wahre Bedeutung des Verhältnisses Gottes zum Menschen verkörpert; aber die Schrift kann nicht den Canon bestimmen, der Canon bestimmt die Schrift als das heilige Buch der Christenheit, und diese Handlung der Kirche beruht auf dem Zeugnisse christlicher Individuen und Gemeinden.

Hier kann man nicht umhin, eine Einseitigkeit der protestantischen Theologen des sechszehnten und namentlich des siebenzehnten Jahrhunderts anzuerkennen, und zwar eine solche, welche die Ursache endloser Verwirrung und beklagenswerther Unwahrheit und Unwissenheit war und noch immer ist. Was die Geschichte des Wortes Gottes in seiner Menschheit, und in dieser Welt erzählt und was seine Lehren, Ermahnungen und Verheissungen berichtet, ward irriger Weise für das Wort Gottes selbst in seinem eigentlichen Sinne genommen. Durch diesen Missverstand ward der Glaube an das eigentliche Wort Gottes, welches der einzig unveränderliche und ewige Maassstab der Wahrheit ist, und seinen Wiederhall in dem Geiste in uns hat, verdunkelt und ist verdunkelt bis auf diesen Tag, und seine einzigen Organe, Vernunft und Gewissen, wurden und werden noch immer gemisshandelt zur traurigsten Verwirrung der Kirche Christi.

IV.

Allgemeine Uebersicht des Bewusstseins und Lebens der alten Kirche in Betreff des Opfers und der kirchlichen Gesetzgebung und Regierung.

Das Bewusstsein der alten Kirche beruhte auf dem Glauben an den Vater, den einigen Gott, Schöpfer und Regierer der Welt, an den Sohn, das ewige Wort, offenbart und fleischgeworden in Christus, und an den Geist, der die Gläubigen vereinigt und in alle Wahrheit führt. Die alten Christen, indem sie dem Zeugnisse derjenigen glaubten, welche das fleischgewordene Wort gesehen hatten und von ihm in die Welt gesandt worden war, fühlten sich selbst als Glieder am Leibe der Gläubigen, einer geistlichen Gemeinschaft, die dem Vater in Wahrheit geweiht ward durch den Sohn. Sobald aber Jerusalem und der Tempel zerstört waren, trieb dieser Glaube und dieses innere Gefühl die Christen, sich als diejenigen zu betrachten, denen die Zukunft der Welt gehörte und demgemäss zu handeln. Die zweite Zerstörung Jerusalems und des Judenthums durch Hadrian verstärkte dies Gefühl, dass sie einen Beruf für die Geschichte der Welt hätten, und bekräftigte in ihnen diesen welterneuernden Drang. Aber ihre Lage war ohne Beispiel. Sie sollten eine religiöse Körperschaft bilden und hatten kein Gesetz: denn das Gesetz der mosaischen Oekonomie war erfüllt und war nunmehr erloschen. Der Dekalog selbst bestand nur noch als ein Sittengesetz und zwar im Sinne des im Deu-

teronomium gegebenen und von Christus bestätigten geistlichen Auszuges: Liebe zu Gott und den Brüdern. Sie sollten den göttlichen Tempeldienst verwirklichen und hatten keinen sichtbaren Gott und keine gottesdienstliche Ordnung; denn ihr Gott war in ihnen und sie waren selbst Heiligthum, Priester und Opfer. Sie sollten die Welt durch das Princip und Beispiel der Selbstregierung umgestalten, aber sie hatten selbst keine Regierungsform; denn sie sollten eine Selbstregierung offenbaren, welche auf innerer Selbstbeherrschung und Ertödtung des selbstischen Willens beruhte. Diese drei Verneinungen bewirkten, dass ihre Sache Ungläubigen, Juden und Heiden, verzweifelt und verächtlich erschien und sie selbst als gottlose Menschen, als Gottesleugner betrachtet wurden; im Sinne Gottes aber waren diese Verneinungen nicht weniger, als die ihnen entsprechenden Bejahungen, eine Bürgschaft ihrer Lebensfähigkeit und der Wahrheit ihrer Sache. Durch beide war die Zukunft der Welt in ihre Hände gelegt, als derer, die ewiges Leben in sich hatten. Die Weltgeschichte gibt Zeugniss, dass ihr Glaube eine Wahrheit war und dass sie den göttlichen Rathschluss erfüllten.

Die alten Christen hatten kein Gesetz, welches sie band, als das ihres Gewissens. Aber sie glaubten, dass Gott sich Abraham und danach durch Moses und die Propheten dem jüdischen Volke offenbart habe und dass die jüdischen Schriften von Christus reden. Christus in der Schrift, d. h. im Alten Testament, war ihnen, was Gott in der Natur dem die Welt betrachtenden Geiste ist. Aber der Geist, welcher in ihnen wirkte, gab ihnen im Laufe des ersten Jahrhunderts oder in den zwei ersten Geschlechtern nach Christus die Schriften des Neuen Bundes. Während dieses Zeitraumes war das Bewusstsein der Gläubigen vorherrschend auf Christus als den gerichtet, der da wieder kommen werde, um der Bosheit und Gottlosigkeit der Welt ein Ende zu machen.

Doch bereits seit der Zerstörung Jerusalems, dem Sturz des Tempels des Allmächtigen und der Beseitigung des Opfers und des Gottesdienstes im Heiligthum begriffen die Christen allmälig, dass sie bestimmt waren, Christi Werk der Liebe, der Selbstopferung und der wiedergebärenden Weisheit und Heiligkeit fortzusetzen auf der Erde, wie sie ist, und in der Welt, wie sie damals bestand. Der Geist in ihnen lenkte von dieser Zeit an ihr Bewusstsein mehr und mehr auf das nun vorliegende

Werk, über welches nach göttlicher Fügung die apostolischen Schriften keine Vorschrift enthielten. Die Kraft desselben Geistes, welche Geschichten zu den heiligen Urkunden des Neuen Bundes zwischen Gott und Menschen gemacht hatte, bewirkte auch, dass die Kirche, d. h. die erlöste Menschheit, sich ihrer Stellung in Betreff der beiden Hauptrichtungen ihres Lebens bewusst ward.

Die eine ist diejenige, welche sich unmittelbar zu Gott wendet, der Verkehr der anbetenden Gläubigen mit Gott im Geiste und in der Wahrheit. Dies ist die Offenbarung göttlichen Lebens, als Dankbarkeit und Liebe, durch Gebet. Gebet ist sowohl die weihende Hingebung des Ich an Gott, als auch die Aneignung des göttlichen Lebens, und diese Handlung ist ihrer eigenen Natur nach eine solche, die ihre Wurzel im allgemeinen menschlichen Bewusstsein hat; denn sie wird von dem Gläubigen nicht als etwas Individuelles, sondern in seiner Eigenschaft als Glied der gläubigen Gemeinde, der gläubigen Menschheit vollzogen. In diesem Elemente religiösen Lebens liegt der Ursprung des christlichen Gottesdienstes, dessen Keime, jedoch nur in geistiger Weise, von Christus gepflanzt worden sind. Zunächst durch das Gebet des Herrn, dann durch Reden, die im Johanneischen Evangelium berichtet sind, und endlich durch den Befehl des Sterbenden, seines Todes bei jeder gemeinsamen Mahlzeit zu gedenken. Alle diese Elemente aber krystallisirten und durchdrangen sich im christlichen Gottesdienst nur durch den freien Antrieb des Geistes in der Kirche.

Die andere Richtung des Lebens der Kirche bezieht sich auf Gott durch die Welt. Dies ist das Opfer seiner selbst im täglichen Leben des Menschen, d. h. in den Beziehungen des Christen zu seinen Brüdern und der äusseren Welt. Auch hierüber gab es kein Gesetz für die Christen! Aber das Gebot, die Brüder zu lieben als sich selbst, Jedermann als seinen Nächsten zu betrachten und in der Welt zu leben als Kinder Eines Vaters, machte die Menschen zu einem Tempel Gottes. Diese Keime wurden mitten in der blutigsten Soldatenherrschaft und der tiefsten Gesunkenheit nationalen Lebens durch den Geist der Ursprung aller Freiheit, Selbstregierung und Ordnung, die sich jetzt in der Welt findet und, menschlich zu sprechen, ihr Geschick leitet.

Die Grundidee in der Gestaltung der christlichen Zucht

und Regierung ist das Bestehen eines christlichen Volkes, als einer unendlicher Ausdehnung fähigen Gemeinschaft, das sich aber darstellt in zweien oder dreien, welche sich in Christi Namen versammeln, in jeder örtlichen Gemeinde. Auf dieser Gemeinschaft und daher in einer späteren Entwickelungsperiode auf ihrer synodalen Vertretung ruht der Geist und daher das Recht der höchsten Entscheidung über die gemeinsame christliche Ordnung.

Solche Bestimmungen aber sollen das Leben der einzelnen Gläubigen nicht durch äusserlich bindende Gesetze, sondern durch die Macht des Bewusstseins regeln. So bilden sich Sitten auf Grund der Vorschriften Christi und der gelegentlichen Rathschläge und Entscheidungen der Apostel, die jedoch unmittelbar gegeben werden, wie das Bedürfniss des Augenblicks es fordert, durch den Geist in der Kirche, d. h. in den Gläubigen.

Die Gemeinde feierte gemeinsame Mahlzeiten, Liebesmahle, welche die brüderliche Gemeinschaft zwischen Reich und Arm, Gross und Klein bekundeten, und dabei erinnerten sie sich mit Danksagung des Todes Christi und beteten um das Kommen seines Reiches seiner letzten Anordnung gemäss.

Brod und Wein wurden von den Aeltesten gereicht nach dem Muster der hebräischen Einrichtung, und diese Aeltesten waren ursprünglich von den Aposteln oder ihren Sendboten eingesetzt worden. Nach glaubwürdigem Zeugnisse war dies Amt späterhin von den Aposteln unter gemeinsamer Beistimmung für lebenslänglich erklärt, ausser wenn ein Aeltester nach dem Urtheil der Gemeinde unfähig oder unwürdig werden sollte, es zu versehen. Dies also waren die Aeltesten, welche bei den gemeinsamen Mahlzeiten den Dienst für Brod, Wein und Gebet versahen und für die Armen sorgten, wobei sie unterstützt wurden von den Dienern oder Diakonen. Sie führten auch den Vorsitz bei allen gemeinsamen christlichen Verhandlungen der Gläubigen, durch Predigt und durch Verwaltung des Kirchenvermögens und sie entschieden die gewöhnlichen Streitsachen, während das Recht höchster Entscheidung bei der Versammlung der ganzen Gemeinde zustand, natürlich mit Einschluss der Aeltesten. Johannes ordnete oder bestätigte die Anordnung einzelner Stadtpfarrer unter dem Namen Aufseher, d. h. Bischöfe, als Vorsitzender des Presbyteriums, und diese Regierungsform, wie sie die vollkommnere und praktischere war,

zumal in so schweren Zeiten, verbreitete sich bald über die christliche Welt.

Aus diesen Anfängen entsprang der Zustand kirchlicher Gemeinschaft, Zucht und Regierung, der mit bedeutenden Abweichungen, im Grossen aber in wunderbarem Einklang in der christlichen Welt das fünfte, sechste und siebente Geschlecht hindurch oder in der Zeit des Irenaeus von Lugdunum, des Clemens von Alexandria, des Hippolyt und Origenes herrschte.

Der Canon des Neuen Testaments ward in den Hauptkirchen festgestellt mit Abweichungen, die Niemand beunruhigten.

Was den gemeinsamen christlichen Gottesdienst betrifft, so hatte die Synagoge in der ältesten Zeit zum Vorbilde gedient; später war der Tempeldienst im Geist und in der Wahrheit durch die christliche Gemeinde verwirklicht worden, die sich bewusst ward, dass sie der wahre Tempel und ihr Herz das wahre Heiligthum sei, geweiht durch den Tod Christi und dessen Gedächtniss. Das Dankopfer ward beständig mit der Feier der Communion verknüpft, indem keine gottesdienstliche Versammlung stattfand, ohne dass die Gläubigen auch das Abendmahl nahmen. So ward die Feier der dankbaren Selbstopferung der Kirche auf das Versöhnungsopfer Christi gegründet und durch dessen feierliches Gedächtniss besiegelt.

Einige wenige stehende Formulare waren bei dieser Feier allgemein in Uebung gekommen. Das Gebet des Herrn, mit der Doxologie, welche die christliche Kirche zum liturgischen Gebrauche ihm beigefügt, war die erste. Dann kam der Lob- und Gebet-Hymnus für Wechselgesang, genannt der Morgen-Hymnus, der von einem noch älteren Hymnus stammt, nämlich von den im Evangelium des Lukas als Ausdruck der jubelnden Freude der unsichtbaren Welt über die Geburt Christi gegebenen Worten. Von diesem Hymnus, welcher sich in seiner älteren Gestalt in der alexandrinischen Handschrift des Neuen Testaments aufbewahrt findet, wo er den canonischen Büchern angehängt ist, stammt die Litanei, die nichts als eine Erweiterung seines mittleren Theiles ist. Dann leitete der Wechselspruch: „Erhebet eure Herzen," den Opferdienst ein. Aber das Gebet der Eucharistie (buchstäblich der Danksagung) selbst war aus der Gebetsformel hervorgegangen, mit welcher der Hausvater das Brod und den Kelch segnete, und ward der Eingebung oder dem Wissen des dienstthuenden Aeltesten über-

lassen. Einige der betreffenden Formeln mögen für Schwache und Unwissende später aufgezeichnet worden sein. Aber selbst dies ist zweifelhaft. Der Gedanke, Gebete zu lesen, scheint namentlich der alten Kirche bei der Festfeier widerstrebt zu haben.

Was endlich das Leben der Kirche in der Welt betrifft, so ward dasselbe auf der Grundlage der Worte Christi und der Anordnungen der Apostel durch gewisse Regeln und Gebräuche bestimmt, die sich allmählig in den verschiedenen Kirchen gebildet hatten. Sie wurden, und zwar im Allgemeinen mit Recht als apostolisch betrachtet, namentlich in den ältesten Kirchen. Wahrscheinlich waren sie hier und da früh niedergeschrieben und in der Form von Regeln und Vorschriften gesammelt worden, die man in der späteren Zeit *Canones* nannte, oder in der Form blosser homiletischer Ansprachen. Aber man hatte keine authentische Sammlung von Canones, Verordnungen oder Constitutionen, viel weniger Synodal- oder Concilienbeschlüsse in diesem Sinne.

Die Regeln und Gebräuche in Betreff der Taufe gehören sowohl in das Gebiet der Liturgik, als der Kirchenverfassung. Zunächst gab es Regeln über die erste Aufnahme eines Katechumenen als eines zum Unterricht zuzulassenden Zöglings. Dann (im Allgemeinen nach drei Jahren) kam der feierliche Augenblick, da der Katechumene unter gewissen Formen seinen Glauben vor der Gemeinde zu bekennen und auf's Feierlichste im Angesichte Gottes das Gelöbniss abzulegen hatte, diesem Bekenntnisse des Christenthums in Wort und Leben bis zum Tode treu sein zu wollen, nach welcher Erklärung er in Wasser untergetaucht ward im Namen des Vaters (Gottes), des Sohnes (Christi) und des Geistes (des Lebenspenders der Kirche).

Die Idee einer Nebeneinanderstellung von Taufe und Abendmahl als der zwei Sacramente und einer Lehre von den Sacramenten auf Grund dieser Zusammenstellung ist (wie wir schon früher angedeutet haben) der alten Kirche völlig unbekannt.

Unmöglich lässt sich in dieser ganzen Entwickelung die bestimmte Offenbarung des heiligen Geistes verkennen, vermöge deren die Gestaltung und das Leben der christlichen Gemeinschaft zum Element der Wiedergeburt für die menschliche Gesellschaft in späteren Zeiten werden sollte. Denn dem Entwickelungsgange nach, den wir in anderen religiösen Gemein-

schaften wahrnehmen, würden unsere heiligen Bücher jetzt nicht die Geschichten Christi und seiner Jünger sein, sondern eine Liturgie als gottesdienstliche Ordnung und ein canonisches Gesetzbuch als Verfassung.

Der Muhamedanismus hat aus dem Koran beides gemacht, wie dieser selbst schon von der Richtung auf Gebräuche und Verfassung stark durchdrungen ist. Selbst die jüdische Entwickelung zeigt etwas wesentlich Entsprechendes, wenn wir bedenken, wie aus den Abrahamitischen Gebräuchen und den Sittengesetzen, welche wir die zehn Gebote nennen, ein neues religiöses Gesetzbuch sich bildete, das die Nation zuerst aufrührerisch machte und dann verformelte.

Ein Jahrhundert nach Hippolyt begann das Christenthum zur Staatsreligion zu werden, ein Process, der ein Jahrhundert später vollendet ward. Um diese Zeit, gegen Mitte des fünften Jahrhunderts, waren die kirchlichen Gebräuche vollständig in stehende Formeln gebracht, was die Abendmahlsfeier betrifft, theils mit Benutzung der wirklich alten und ehrwürdigen Bestandtheile, theils aus untergeschobenen und unächten liturgischen Erzeugnissen, welche den Namen der Apostel trugen. Aber Sammlungen überlieferter apostolischer oder wenigstens sehr alter Gebräuche und Verordnungen wurden schon, wenn nicht vor Irenaeus und Hippolyt, mindestens um die Mitte des zweiten Jahrhunderts veranstaltet unter dem erdichteten Namen: „Lehre“ oder „Satzung“ (*Constitutio*) der Apostel. Die Jünger Christi sollten sie ihrem Schüler Clemens von Rom dictirt haben, welcher frühzeitig der mythische Vertreter des bischöflichen Princips unter der hierarchischen Ordnung geworden war und daneben zum Vertreter der mehr jüdischen oder petrinischen Seite christlicher Lehre und Lebens ward. Ungefähr hundert und funfzig Jahre später übte Hippolyt, durch eine Art von Philosophie der ältesten überlieferungsmässigen Ceremonialgebräuche und Vorschriften als Verfasser der Schrift: „Die apostolischen Ueberlieferungen in Betreff der Charismata oder der Gaben des Geistes,“ wie wir zeigen werden, Einfluss aus auf die Fassung eines Theils der apostolischen Constitutionen, nämlich des Abschnitts: „Ueber die Kirchenämter und einige mit ihrer Ausübung im christlichen Gottesdienst verbundene Gebräuche.“

Zweiter Abschnitt.

Bruchstücke über einige Einzelfragen.

Einleitung.

Die folgenden Bruchstücke sind bestimmt, solche Punkte in Betreff der hier vorgetragenen Ansicht von der Geschichte der alten Kirche zu erläutern und, so weit es nöthig ist, durch neue Untersuchungen zu erörtern, die entweder im Allgemeinen noch nicht hinreichend in's Klare gebracht zu sein scheinen oder ein neues Licht durch die Wiederherstellung des Hippolyt als eines einflussreichen Mannes im zweiten und dritten Jahrhundert und eines Vermittelungsgliedes zwischen Morgen- und Abendland erhalten.

Neander's unsterbliches Werk „Die Geschichte der christlichen Kirche" und seine Einzelschriften über das apostolische Zeitalter, die Gnostiker und Tertullian sind als die allgemeine kritische Grundlage zu betrachten, von welcher unsere Untersuchung ausgeht; aber kaum wird es einen Punkt geben, der nicht durch andere Untersuchungen der deutschen geschichtlichen Schule erläutert wäre. Gieseler's und Niedner's wahrhaft gelehrte „Handbücher der Kirchengeschichte" verdienen hier besondere Erwähnung.

Seit ich (in den Jahren 1822 und 1829) die „Abhandlungen über das liturgische Leben der Kirche“ schrieb, hat Höfling eine Reihe von lehrreichen und sorgfältigen Monographien über die Geschichte und Philosophie des christlichen Opfers nach Justin dem Märtyrer, Irenaeus, Tertullian und Clemens von Alexandrien herausgegeben. Sie bestätigen vollständig, was ich in meinen Thesen über diesen Gegenstand gesagt habe. Ich habe mich mit einer kurzen, urkundlichen Darstellung der Ansichten des Irenaeus über das christliche Opfer und das Abendmahl begnügt.

Der schwächste Punkt der deutschen Kritik ist der Ursprung und die allmälige Gestaltung der apostolischen Constitutionen und Canones. Krabbe's und Drey's Untersuchungen (1829 und 1832) haben allerdings manche unkritische und ungeschichtliche Ideen Beveridge's über diesen Gegenstand beseitigt, die auch, was das canonische Recht betrifft, Eichhorn in seinem Handbuch[1]) berichtigt hat. Die positive Lösung der Aufgabe ist jedoch durch diese Schriftsteller wenig gefördert worden. Die Herausgabe des koptischen Textes der „Apostolischen Constitutionen“ durch Tattam (1849) gibt in Verbindung mit den Untersuchungen über Hippolyt im ersten Theile dieses Werkes, wie ich glaube, den Schlüssel zu einer solchen Lösung. Ich habe den koptischen Text mit Ludolf's Uebertragungen von einem Theile der entsprechenden äthiopischen Uebersetzung verglichen. Allein von nicht geringerer Wichtigkeit ist die arabische Uebersetzung einer andern alexandrinischen Sammlung, welche in der äthiopischen Kirche aufbewahrt ist und den Namen führt: „Canones des Hippolyt.“ Von dieser Sammlung war bisher nichts bekannt, als die Ueberschriften der Kapitel. Den Text, welchen ich gebe, verdanke ich namentlich der Güte meines gelehrten Freundes, des Herrn W. Cureton, welchem ich auch wegen des Textes der apostolischen Constitutionen nach der antiochenischen Kirche verpflichtet bin, wie sie sich in syrischer Sprache unter den in der libyschen Wüste aufgefundenen Schätzen finden, bis jetzt aber noch nicht veröffentlicht sind.

[1]) Grundsätze des Kirchenrechts. 1831. Bd. 1.

I.

Thesen über die Communion, historisch zu erweisen.

(Deutsch niedergeschrieben im December 1822.)

1.

Auf den Grund der Aeusserungen Christi bei Johannes und der Lehre des Apostels Paulus hat die alte Kirche — unter sehr verschiedenen Formen, mit verschiedenen Ausdrücken und bei verschiedenem Verhältniss der einzelnen Theile — die Communion als die höchste Handlung der christlichen Gemeinschaft, auf deren Ausübung ein besonderer Segen ruhe, angesehen. In der übrigen Feier preisen die Gläubigen Christum und bitten und danken Gott durch ihn als den Vermittler: in der Communion aber beten sie Gott mit Christo als Christi Brüder und eins mit ihm an, eben wie Christus selbst seinen Vater anbetete. Diese Ansicht erklärt z. B. den schwierigen 23. Canon des carthaginiensischen Concils: *Ut nemo in precibus vel patrem pro filio vel filium pro patre nominet. Et quum altari adsistitur, semper ad patrem dirigatur oratio!* S. Bingham V. p. 66. sq. Basnage *Annal. ad ann.* 397. (T. III. p. 159).

2.

Die verschiedenen Elemente, welche bei dieser Feier zusammenkommen müssen, sind: *a*) die Thatsachen der Erlösung, insbesondere die Thatsache des Versöhnungstodes Christi als

Erfüllung des Gesetzes, als eigentlicher Sinn der jüdischen Gebräuche, ja als Wahrheit der Schattenbilder heidnischer Opfer. *b*) die bei der Feier durch die innere Handlung des Gemüths der vereinigten Gläubigen sich individuell wiederholende Kraft des Versöhnungstodes Christi bis zum Ende der Welt. *c*) die Vereinigung zwischen jener historischen, allgemein gültigen, ein für alle Mal beschlossenen Thatsache und diesen geistigen, individuellen in der Folge der Geschlechter, Völker und Zeiten Christi geistlichen Leib bildenden Thatsachen, auf dem Grunde des Glaubens an eine Kirche und ihre Dauer bis zur zweiten Zukunft Christi, durch Reflexion des Verstandes aufgefasst, aber liturgisch ausgesprochen.

3.

Jede dogmatische Darstellung dieser Idee und des Zusammenhanges ihrer Theile ist einseitig und wird durch die überwiegende Stärke der factischen Darstellung indifferentiirt, so wie diese lebendig auftritt.

4.

Die Streitigkeiten der beiden protestantischen Kirchen (Luther und Calvin) liegen nicht allein gar nicht auf jenem höchsten Gebiete, sondern sind nur aus der gleichen Anerkennung desselben hervorgegangen.

5.

Der eigentliche Streitpunkt mit der römischen Kirche liegt keineswegs in der Lehre von der Transsubstantiation, welche sich ebenfalls auf dem zu indifferentiirenden Felde befindet.

6.

Das eigentliche Grundverderben der römischen Kirche und zugleich ihre ganze Kraft liegt vielmehr in der heidnischen Anwendung der Lehre (d. h. des liturgisch als Factum ausgesprochenen Bewusstseins) der alten Kirche von Opfer und Opferhandlung in der Communionsfeier.

7.

Die Grundtheile aller alten Messen sind *Eucharistia* und *Communio.* Die Theile der ersten sind:

Laudes. Allgemeiner Preis der Wohlthaten Gottes in Beziehung auf die Erlösung und Heiligung.

Preces. Allgemeines Gebet der Gläubigen. Bitte für alle Menschen.

Commemoratio. Verkündigung des Todes Christi und seines Gebotes, desselben immer zu gedenken.

8.

Die Theile der *Communio* sind:

Consecratio. Gebet und Segen der sichtbaren Zeichen (*elementorum*) um Segen der Geniessenden und aller in der Gemeinschaft der Kirche mit ihnen Verbundenen, sowohl der Todten, als der Lebendigen (insofern leicht zusammenfallend mit den *preces*).

Communio. Genuss des heiligen Abendmahls von Allen.

Oblatio. Geistiges Darbringen und Opfer der Gläubigen, ihrer Kämpfe, ihrer Hoffnungen, ihres ganzen Wesens (zusammengeworfen mit dem Darbringen der *dona*, *munera*, *elementa*, dem *Offertorio* vor der *Communio*).

9.

Wenn man die Ansicht der alten Kirche, wie sie auch noch liturgisch nachzuweisen ist, gerade so aussprechen will, wie die römische Kirche sie aussprechen müsste, wenn sie (was eine *disciplinarische* Frage ist) die allgemeine Anwendung der Messe, welche in ihr besteht, beibehalten, aber doch das Falsche abstreifen wollte, kann man sie folgendergestalt aussprechen:

Das Menschengeschlecht *in abstracto* oder *potentia* ist durch das historische Factum des versöhnenden Opfertodes (*mortis propitiatoriae*) Christi versöhnt mit Gott, was alle früheren Opfer und Sühnungen nur andeuteten, nicht wirklich thun konnten: dem Einzelnen aber *actu* dieser Versöhnung theilhaftig zu machen, ist die Wirkung des heiligen Geistes nothwendig. Diese Wirkung äussert sich am Vollendetsten und auf eine besonders gesegnete, durch Nichts zu ersetzende Weise bei der Einverleibung der Abendmahlsgenossen in Christum durch die Communion nach Christi Befehle. Welche nun durch die würdige Communion auf's Innigste mit Christo und durch ihn mit Gott und allen guten Geistern vereinigt werden, für die ist dieser

Act der Communion ein eben so bestimmter und noch höherer Act im Reiche Gottes auf Erden (d. h. in der Kirche), wie der Act der Wiedergeburt in der Taufe (d. h. der alten Taufe oder der durch die Confirmation vollendeten Kindertaufe) ein Act der einzelnen Gläubigen. Wer von den Abendmahlsgenossen wirklich in die Vereinigung eingeht, ist ein lebendiger Theil an Christi Leibe. — Denn die durch Christi Leib und Blut Vereinigten werden ihrer Selbstheit, die sie von Gott und den andern Gläubigen entfernt hielt (wenn sie gleich Wiedergeborne sind) entledigt. Sie empfangen also dadurch die göttliche Kraft im höchsten Grade, Gott das geistliche Opfer ihrer selbst, das Hingeben ihres eigenen in Gottes Wollen zur Tilgung aller ihrer Sünden und zur Förderung des Reiches Gottes darzubringen. Dieses Darbringen und geistliche Opfer ist alsdann Gott ebenso wohlgefällig für die Abendmahlsgenossen, wie ihm Christi Opfertod und sichtbares Darbringen seiner selbst für die ganze Menschheit wohlgefällig gewesen ist, während ohne diese Einigung und Einleibung in Christo ein solches Werk nicht allein unnütz, sondern vermessen und verdammlich hätte sein müssen.

Da aber alle Gläubigen in Christo eben durch das Abendmahl innigst vereinigt werden, so ist jede solche partielle Einigung für alle Gläubigen eine Aneignung, und insofern eine geistliche Reproduction des Versöhnungstodes, ein allgemein wirksamer und gültiger Act in der geistigen Welt, eine allgemeine Förderung des Reiches Gottes. In dieser Handlung also liegt die wahre Vereinigung aller Gläubigen, Lebender wie Todter, Streitender wie Vollendeter.

Es war eine richtige disciplinarische Ansicht der Reformatoren, diese Idee nicht bei der Feier des Abendmahls hervorzuheben, weil die papistischen Greuel eben wegen des Ergreifenden und Unzerstörbaren jener Idee sich so fest an sie angeschlossen hatten, dass beide nicht zu trennen waren (vgl. die mosaische Gesetzgebung in Beziehung auf die Lehre der Unsterblichkeit, deren Ahnung bei den Heiden an den Todtendienst gebunden und mit der Vielgötterei unzertrennlich verknüpft war).

10.

Der Glaube an eine Kirche besteht in der Verbindung religiöser Gefühle und Erfahrungen mit einer oder mehreren in

ihr zu Grunde gelegten äusseren Thatsachen; denn durch diese Verbindung allein kann dieses Aeussere als eine Offenbarung, d. h. als nicht vorübergehende Erscheinung, sondern als unmittelbare Wirkung göttlicher Intelligenz und als fortwirkende lebendige göttliche Kraft und somit als das Allgemeine und Ganze des getheilten Einzellebens erkannt werden. Es ist eine vielleicht unerklärliche, aber unbezweifelte Thatsache, dass ein solcher Glaube auf einer historisch falschen Basis Jahrhunderte hindurch ruhen kann, und so kann umgekehrt eine Kirche, in welcher eine wahrhafte historische Grundlage bewahrt worden, dennoch absterben und verkümmern, ja sie muss es nothwendig, sobald jene Verbindung im Princip geleugnet, d. h. alle lebendige Religion verworfen oder auch, ohne alle Erschütterung, nicht mehr verstanden wird. In einer historischen Zeit ist aber eine Kirche unrettbar verloren, sobald inneres religiöses Leben erwacht und jene Verbindung den wirklich bedeutenden Geistern der Zeit, d. h. den Kundigen und Gewissenhaften, unmöglich gemacht worden ist. Dennoch kann sie sich sowohl durch das Gute, wie durch das Schlechte der menschlichen Natur, Scheu und Trägheit, eine Zeit lang hinschleppen, bis der inneren religiösen Erfahrung ein anderer Grund des Glaubens als der wahre, nicht als etwas Geringeres und Verneinendes, sondern als etwas Höheres, Positives nachgewiesen und als Thatsache (durch den Beweis der Kraft) dargestellt wird. Dass dies in der Entwickelung der christlichen Kirche möglich ist, beweist mehr als alles Andere die göttliche Kraft des Evangeliums, und der Glaube, dass es geschehen werde, ist der eigentliche Glaube an die Kirche.

II.

Epochen der Geschichte des christlichen Opfers und des Abendmahls.

(Deutsch niedergeschrieben im Febr. 1823.)

Keine der vier kirchlichen Lehren schliesst sich unmittelbar weder an Christi Worte noch an die apostolische Sitte an.

* * *

Keine derselben erschöpft auch, als Lehre, weder Christi Worte, noch die apostolische Sitte.

* * *

In Christi Worten liegt, was die Abendmahlsfeier zum Grunde der christlichen Gemeinschaft und Gottesverehrung machen und ihre Entwickelung von der Entwickelung aller übrigen Bande der Gemeinschaft und Theile der Anbetung — Taufe — Gebet — unterscheiden musste.

* * *

In Christi Worten liegt die Verknüpfung der Thatsache seines Versöhnungstodes mit Brod und Wein und deren Genuss als neuer Bund, als Gedächtniss und (mit Beziehung auf das bei Johannes Gesagte) als höchste göttliche Segnung zum ewigen Leben.

* * *

Diese so begründete Verknüpfung ist so wenig durch moralische Anwendung, als durch diplomatische Begriffsverbindungen zu erschöpfen.

* * *

Die Einsetzung bekam ihren vollen Sinn und Erfüllung durch Christi Tod und die Ausgiessung des Geistes unter den Jüngern.

* * *

Von nun an musste die Bedeutung der Feier in dem Maasse zum Bewusstsein des Verstandes gelangen, als die christliche Anbetung sich von der jüdischen sonderte, und auf die Weise, wie die christliche Gemeinschaft, sich ihrer als solcher bewusst wurde.

* * *

Ohne Zweifel ward das Mahl anfänglich als mit der Einsetzung verbunden angesehen, und daher auch schon die Vorrüstung und Herbeischaffung von Brod und Wein, ja auch von andern Speisen, als eine heilige Handlung, Christi Danksagung und Segnung (εὐχαριστήσας, εὐλογήσας) nachgebildet, betrachtet. St. Paulus 1. *Ep. ad Cor. cap. II.* zeigt augenscheinlich, dass die Eucharistie nach dem Mahle gehalten wurde. Ob des Morgens auch schon vor demselben oder ganz ohne dasselbe? Möglich, dass der Apostel eben wegen der Unordnungen die Sitte abänderte.

* * *

Zwischen diese und die nächste Nachricht fällt die Sonderung der christlichen Anbetung von der jüdischen. Mit oder vor derselben aber hatte sich die Idee Christi als des Hohenpriesters, seines Todes als der Erfüllung des jüdischen Sühnopfers, bis zur Vergeistigung der Begriffe von Altar und Heiligthum durch den Brief an die Hebräer (c. XIII, 10) — vielleicht von Alexandrien aus — vollkommen zu einem fest dogmatischen Bewusstsein ausgebildet.

* * *

Plinius' Bericht zeigt uns die Communion gesondert vom Liebesmahle oder mindestens vor demselben (mit Zwischenraum) gefeiert (*morem fuisse, rursus coeundi ad capiendum cibum, promiscuum tamen et innoxium*).

* * *

Bei Justinus M. wird das Darbringen des zu segnenden Brodes und Weines und das Darbringen der unter die Bedürftigen zu vertheilenden Gaben (δῶρα, ἀκροθίνια *Constitt. Apost.*) mit demselben Worte (προςφέρειν, προςφέρεσθαι) bezeichnet. Und zwar heisst es von jenem: προςφέρεται τῷ προεστῶτι τῶν ἀδελφῶν (I, 85), zum Beten und zum Danke (εὐχαριστία). Mit demselben Worte wird aber auch Brod und Wein selbst bezeichnet (καὶ ἡ τροφὴ αὕτη καλεῖται παρ' ἡμῖν εὐχαριστία). In seinem Ausdrucke über die Bedeutung dieser Handlung liegt aber eine dreifache, einer vielfältigen Entwickelung fähige Begriffsreihe. Οὐ γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πόμα ταῦτα λαμβάνομεν, ἀλλ' ὃν τρόπον διὰ λόγου Θεοῦ σαρκοποιηθεὶς Ἰησοῦς Χριστὸς ὁ σωτὴρ ἡμῶν καὶ σάρκα καὶ αἷμα ὑπὲρ σωτηρίας ἡμῶν ἔσχεν, οὕτως καὶ τὴν δι' εὐχῆς λόγου τοῦ παρ' αὐτοῦ εὐχαριστηθεῖσαν τροφὴν, ἐξ ἧς αἷμα καὶ σάρκες κατὰ μεταβολὴν τρέφονται ἡμῶν ἐκείνου τοῦ σαρκοποιηθέντος Ἰησοῦ Χριστοῦ καὶ σάρκα καὶ αἷμα ἐδιδάχθημεν εἶναι. Die drei Begriffe, welche er hier vergleichend zusammenstellt, sind:

Christus ward durch Gottes Wort mit Fleisch und Blut bekleidet.

Brod und Wein werden durch Christi Wort Christi Leib und Blut.

Die Genossen werden durch das Abendmahl geistige Glieder Christi.

* * *

So wie Justinus die *Oblatio* von Speisen im Gegensatze des Darbringens von Brod und Wein erwähnt (ἐπὶ πᾶσί τε, οἷς προςφερόμεθα, εὐλογοῦμεν *etc.*, *ib.* 67), so spricht er von dem gemeinschaftlichen Mahle selbst nicht ausdrücklich.

* * *

Tertullian's *coena* ist das Liebesmahl bei anbrechender Nacht. Vom Abendmahl spricht er wie Justinus, und schon damals war es Sitte der afrikanischen Kirche, es nüchtern zu geniessen, was die Scheidung beider beweist. Cyprian verdammt jedoch die älteste Sitte nicht, welche in jener Kirche selbst am Grünen Donnerstage befolgt wurde. Die Oblation der *primitiae* blieb übrigens als einleitender Theil.

* * *

Dass keiner der älteren Kirchenväter die Sitte, das Liebesmahl vor der Communion zu feiern, alle vielmehr die Haltung desselben nach derselben als älteste apostolische Sitte anerkennen, beweist die tiefe Veränderung der Sitte. Uebrigens wurden Mahle in der Kirche noch im vierten Jahrhundert und theilweise bis zum siebenten gehalten, wie das Verbot des Laodicenischen und des Concils von Tours beweist.

* * *

Die unleugbare Gleichheit der Ausbildung der Feier und Grundansicht des Abendmahls in den verschiedenen Hauptkirchen — mit Anerkennung und Behauptung der individuellen Verschiedenheit nur noch augenscheinlicher darzuthun — nöthigt zu zwei Annahmen: 1) besondere apostolische Einrichtungen und Anordnungen (wie auch Schleiermacher anerkennt); 2) fortdauernde Stärkung des Geistes der Kirche. Das Verhältniss des historischen und des geistigen Factors möchte wohl dem Verhältnisse beider in der Sprachbildung analog sein.

* * *

Bei den Kirchenvätern des dritten und vierten Jahrhunderts finden wir die εὐχαριστία schon in den beiden Bedeutungen der evangelischen Ausdrücke beim Einsetzen des Abendmahls ausgebildet: eigentliches Lob- und Dankgebet für Gottes Wohlthaten und Bitte um Segen (εὐλογεῖν, ἁγιάζειν, wie in der griechischen Messe der *Constitt. Apost.* in den Einsetzungsworten statt εὐλογεῖν steht *[sanctificare]*). Beide Gebete zusammen bilden demnach eigentlich die ganze προςφορά: beide sind ausgebildet vom Bewusstsein der Kirche als der Gemeinschaft der

Gläubigen. Die εὐλογία beginnt mit Anrufung des heiligen Geistes zum Segen der Abendmahlsgenossen und des Zeichens ihres Gebetsopfers, der sogenannten *elementa*, meist in umgekehrter Ordnung, indem sich an die Bitte um Segen der Geniessenden die allgemeine Fürbitte der christlichen Kirche schliesst. Immer aber gründet sich diese feierlichste Bitte auf die Verheissung und das Gebot Christi in den Einsetzungsworten, die daher immer zum Anfang desselben verlesen werden.

Wie verschieden sich dies ausbildete, zeigt besonders das von Thomasius aus dem Petavianischen Codex *(Bibl. Christin. C. 626.)* des achten Jahrhunderts herausgegebene westgothische Missale: hier schliesst sich die Verlesung der Einsetzungsworte an die Collecte nach dem *Sanctus* an, womit alle Kirchen das Dank- und Lobgebet beschliessen. Der bittende Theil des *Offertorii* in allen übrigen lateinischen Messordnungen (die alle von der römischen stammen) steht halb zwischen dem *Sanctus* und dem *Qui pridie*, als Schluss des *Sacrificii laudis*, halb nachher als *preces sanctificationis*.

* * *

Das durch die *Oblatio* bezeichnete und angedeutete Opfer heisst in allen Stellen nicht allein der Kirchenschriftsteller, sondern auch des römischen Canons *Sacrificium laudis.*

* * *

Sehr früh aber finden wir das Gebet, die Handlung der *Oblatio* und das Dargebrachte identificirt, selbst ehe die *Oblatio* der Gemeinde anfing, ein geordneter Gebrauch zu werden. Die Verbindung der Ideen, dass das Zeichen des Dankes und der Bitten der Gläubigen zugleich ihnen dasjenige, worauf die Gewissheit ihrer Erhörung sich stützte, Zeichen des Leibes und Blutes Christi sein sollte, konnte hierbei natürlich mehr oder minder stark hervorgehoben werden.

* * *

Wie man aber auch die drei Punkte, das Positive (das Factum der Offenbarung in Christi Tod und seiner Einsetzung), die Zeichen sowohl seiner Gemeinschaft als des Gebets der Gläubigen, und das dritte, den inneren Act der Wiedergeburt und Vereinigung mit Gott in den Einzelnen, in diesem Gebiete

combiniren und verfolgen mag, so kann man doch von diesem Gesichtspunkte aus nie zu der vom Tridentinischen Concil festgesetzten Lehre kommen, dass die *consecratio hostiae* eine Wiederholung des Opfertodes Christ, ein Opfer, und zwar das ewige Opfer der Kirche sei.

* * *

Alle Kirchenväter reden von dem Mystischen des Abendmahls immer in eigentlicher Beziehung auf die Communion als Vollendung der Handlung, und ihr Gefühl ruht auf dem Bewusstsein der Kirche, d. h. der Gemeinschaft der Gläubigen, als Christi Leibes, als Christi Brüder, Gottes Kinder, durch den heiligen Geist.

* * *

Zugegeben, dass diese Gemeinschaft im vollsten Sinne besteht (d. h. nach den Ausdrücken im dritten Artikel des Symbolum) und dass sie ursprünglich und wesentlich vermöge Christi Einsetzung des Abendmahls und Stiftung einer Kirche durch die Communion (als Genuss des Leibes und Blutes Christi) besiegelt und immerfort in der Folge der Geschlechter erneuert wird, muss man zugeben, 1) dass alle Ausbildung der Abendmahlsfeier auf dem Grunde des Bewusstseins der Kirche rein evangelisch, obgleich nicht so im Evangelium wörtlich begründet, und 2) dass diese Entwickelung nothwendig an die historische Ausbildung und Modification dieses Bewusstseins gebunden war, so dass beides zusammen ausarten und verschwimmen musste.

* * *

Daraus folgt keineswegs das unveränderte Bestehen selbst der vortrefflichsten Formen der alten Kirche.

* * *

Recht angesehen ist dasselbe vielmehr eben aus jenem Grunde unmöglich; denn in jedem individuellen und gemeinsamen Bewusstsein einer Zeit, wenn es sich an Positives anschliesst und sich äusserlich darstellt, liegt nach dem ewigen Gesetze des menschlichen Daseins Idee, Organ und äussere Form (die Rinde, ohne welche kein Leben sich gegen die Aussenwelt abschliesst) — innig und für diese Stufe des Lebens

unzertrennlich verschmolzen. Was so in der Bildung als Rinde erscheint, wird nach dem Absterben Schlacke, gehaltlos, aber unzerstörbar.

* * *

Aus dem Mittelpunkt jenes Bewusstseins angesehen, liegt das Dogma der Transsubstantiation auf einem ganz andern Gebiet, die Frage selbst kann aus jenem nicht hervorgehen.

* * *

Also aber auch nicht der Streit gegen dasselbe, wenn er auf ein auf derselben Frage ruhendes Dogma hingeht.

* * *

Kein Dogma über diesen Gegenstand (wenn auch nur als Grund des Bewusstseins vom Zusammenhange der christlichen Lehre geltend gemacht) kann Grund der Abendmahlsfeier sein.

* * *

Calvin's Anfangspunkt in den Institutionen eignet sich ohne Zweifel am besten zur historischen Auffassung der Entwickelung der Abendmahlslehre, zur Widerlegung der römischen Lehre und zur Anknüpfung einer reinen Darstellung an das Evangelium und die apostolische Sitte; er lässt aber nachher, um abzuschliessen und sich gegen Rom, Luther und Zwingli zu setzen, diesen Ideengang unvollendet und bewegt sich im Gebiete jenes Streites.

* * *

Luther's theologische Tiefe lag in dem Bewusstsein des christlichen Lebens in Gott durch die Vereinigung mit Christus, als welche uns von den Banden unseres individuellen Daseins *(liberi arbitrii)* befreit und in die Freiheit des göttlichen Willens versetzt. Er verschmähte daher jede Abendmahlslehre, die ihn hiervon abführte oder ihm dieses Bewusstsein zu gefährden schien. Diese Ansicht wird aber nicht sowohl durch sein Dogmatisiren, als durch seine Predigten (besonders die von 1518) und die Vergleichung derselben mit dem tiefsten aller theologischen Werke, der „Deutschen Theologie", klar. Vielleicht war es Augustin, dessen mächtiger Einfluss ihm nicht gestattete, seine

Lehre so auszubilden, wie sie dort begründet erscheint, gerade weil Augustin auch Ausdrücke hat, an die sich das spätere kirchlich gewordene System von Begriffen sehr leicht anschliessen konnte.

* * *

Sehr früh sind allerdings die durch die früheste Kirchensitte herbeigeführten Begriffsverbindungen, indem das Zeichen des kirchlichen Dankopfers auch zugleich das Bild und Zeichen des grossen, allgemeinen Versöhnungsopfers ist, mystisch behandelt worden; aber kein christliches Bewusstsein kann ursprünglich auf einer Auffassung dieses äusserlichen, wenn auch mit Ehrfurcht zu behandelnden Zusammentreffens ruhen.

* * *

Eben so wenig erfasst man die Sache, wenn man zwar die Communion als den Gipfel und Zweck der ganzen Feier ansieht und geltend macht, das Sacrament aber als Pfand und Mittel der Sündenvergebung und Rechtfertigung der Einzelnen darstellt. Der Act der Rechtfertigung des Einzelnen ist die innere Wiedergeburt und dessen Sacrament die Taufe (im alten Sinne als Besiegelung der Lehre). Als solchem, Wiedergeborenen, wird ihm von der Kirche die Sündenvergebung verkündigt, und es ist eine gänzlich unbegründete Annahme vieler Neueren, dass die Absolution zum Abendmahl und das Abendmahl zur Absolution gehöre. Indem man so den Begriff der Communion aber ganz individuell sittlich fassen will, verschwindet der Begriff der *communio*. Aber nur der Wiedergeborene und nach Anerkennung seiner Sündhaftigkeit Absolvirte kann zur *communio* ohne Fluch kommen.

* * *

Die einfachste und richtigste Zusammenfassung der Ideen der alten Kirche vom Abendmahl scheint vielmehr auf folgenden Ansichten zu ruhen:

Die allgemeinste Auffassung der Anbetung ist der innere Act des Bewusstseins unserer Abhängigkeit und Abgerissenheit von Gott.

Dies als Wort aufgefasst, ist Gebet,	oder jedes Wort, in jenem Bewusstsein gesprochen, ist Gebet,
als Handlung Opfer,	jede Handlung, in jenem Bewusstsein vollzogen, ist Opfer.

Das Gebet selbst, als äusserlich hervortretend in der Rede, ist Opfer.

Jedes Opfer spricht ein Gebet aus.

In beiden Formen äussert sich jenes Bewusstsein:

entweder als Anerkennung unserer Schuld (Abgerissenheit) und Bedürfniss der Versöhnung — Beichte — Sühnopfer;

oder als Anerkennung unserer Nichtigkeit (Abhängigkeit) und Darbringen unseres Dankes — Dankgebet, Dankopfer.

Die Bitte um etwas Bestimmtes kann sich an beide Arten anschliessen, setzt aber immer die eine oder die andere voraus.

Wort wie Handlung sind aber nur Zeichen jenes innern Bewusstseins, und zwar unter sich mannichfaltig verbunden.

Beide sind gleich ursprüngliche Zeichen.

Die leichtere Auffassung jedoch ist unter der Form der Handlung im Gegensatze des Wortes, weil das innere Bewusstsein selbst als ein Act unseres inneren Lebens, als die thätige Offenbarung desselben und als seine Pulsation erscheint.

Dies ist also der Grundbegriff des Opfers, worin jener innere Act sich dem Menschen anschaulicher darstellt.

Subject und Object des Opfers (Opferndes und Geopfertes) sind also im eigentlichen Opfer gleich — d. h. sie sind im Menschen vereinigt.

Alle Opfer des Judenthums wie des Heidenthums *(legis et naturae)* sind Symbole dieses ursprünglich mit dem Menschen zugleich gegebenen Opfers, also Zeichen und Andeutung des Selbstopfers.

Die schrecklichste Verirrung des menschlichen Geistes, zu Menschenopfern, erklärt sich leicht, wenn jene Idee in eine grosse und kräftige, durch Aberglauben, Wildheit oder schwere Verbrechen verwirrte Seele mit aller ihrer Kraft fällt.

Alle Opfer des Naturdienstes wie des Gesetzes sind, wie symbolisch in Beziehung auf den inneren Act des individuellen Lebens, so vorbildlich in Beziehung auf den grossen geschichtlichen Act des allgemeinen Menschenlebens, Christum.

Die Opfer des Gesetzes sind in vorzüglichem Sinne vorbildlich, erstlich wegen der unmittelbaren historischen Verbindung mit dem geschichtlichen Erscheinen ihrer Erfüllung — zweitens, weil der Monotheismus des Gesetzes die Grundbegriffe eben so sehr zusammenhielt, als der Polytheismus des Naturdienstes sie

durch die Mannigfaltigkeit der besonderen Beziehungen und der daraus hervorgehenden besonderen Symbolik zerstreute.

Das Einzelne in den Opfern des Gesetzes und im grossen Sühnopfer insbesondere ist nur vorbildlich zu fassen, insofern es Christus durch seine Anwendung dazu gemacht hat (vergl. das Vorbildliche der messianischen Weissagung).

Christi Leben war ein innerlich vollkommenes Opfer durch seinen Gehorsam und das Aufgeben seines Willens in Gottes Willen: sein Tod war Siegel und höchster Gipfel dieses thätigen wie leidenden Gehorsams als Erfüllung göttlicher Vorherbestimmung (s. deutsche Theologie).

Christus ist nach seinen Ausdrücken nach seiner Auferstehung, nach den Reden vor seinem Tode im Evangelium Johannis, nach der Lehre Pauli im Briefe an die Römer und nach dem Briefe an die Hebräer, wenn auch alle Accommodation an die jüdischen Begriffe in den Ausdrücken und der geschichtlichen Ausführung zugegeben wird, wesentlich und eigentlich, also immerfort bis zum Ende der Welt Hoherpriester seiner Gläubigen, wie er in seinem irdischen Dasein das grosse Sühnopfer gewesen ist.

Er ist eben als Hoherpriester Vermittler des Gebets der Gläubigen.

Das Gebet der Gläubigen wird durch ihn und sein hohepriesterliches Amt Opfer im eigentlichen Sinne.

Die Gläubigen selbst sind berufen, lebendige Opfer zu sein, eben wie es von ihnen heisst: „Betet ohne Unterlass" (Röm. XII, 1; vergl. 1. Thess. V, 17).

Die Grundlage und der Grundgedanke jeder christlichen Anbetung als solcher im Gegensatze sowohl zu der christlichen als der jüdischen und heidnischen Anbetung ist also Christi durch Hingebung seines Leibes vollzogenes Opfer.

Erstens: Christi Opfer begründet unser Gebet um Sündenvergebung (Beichte) als das für alle Menschen wirksame und für alle Zeiten gültige Sühnopfer und als solches auch überhaupt alle Bitten.

Zweitens: Christi Opfer ist der Mittelpunkt unseres Dankgebets, indem aller Dank und Preis Gottes auf den Dank für die Erlösung in Christus hingeht. Insofern die Gläubigen zu diesem Danke berufen sind, ist dies Dankgebet ein wahres Dankopfer.

Drittens: Christi Opfer ist der Grund des Bewusstseins unseres Lebens in Gott, wenn dasselbe Anbetung wird. Dies erfordert nähere Erörterung.

Die Thatsache, wodurch wir der durch Christi Tod gestifteten Erlösung theilhaftig werden, wodurch sie also für uns wirklich wird, heisst in Beziehung auf Gottes Rathschluss Rechtfertigung, in Beziehung auf den Menschen Wiedergeburt.

Wir haben hier die individuelle Seite dieser geistigen Thatsache allein zu betrachten. Als solche erscheint sie als ein Bewusstwerden des individuellen Lebens im göttlichen.

Dies individuelle menschliche Bewusstsein erkennt aber ausser der Einheit des Individuums und über derselben eine höhere in der Menschheit gegebene Einheit an, dieselbe mag nun als Stamm oder Volk oder ganz im Allgemeinen gefasst werden. Die Vollendung jenes Bewusstwerdens ist also das Bewusstwerden des gemeinsamen Lebens im göttlichen.

Dieser Fortschritt ist aber nothwendig, denn auf dem religiösen Gebiete wird sich der Mensch seines Daseins wesentlich als eines gemeinsamen bewusst.

Religion im Gebiete des Einzellebens ist gerade so unmöglich, wie Sprache des Einzelnen, vielmehr sind beide die Manifestation des gemeinsamen Lebens, jene in dessen Richtung nach Gott, diese in der Richtung auf die Dinge — auf das Eine und das Viele (s. „Grundriss einer Philosophie der Geschichte der Menschheit“, Jan. 1816).

Die göttliche Realität des gemeinsamen Lebens im religiösen Bewusstsein ist im dritten Artikel des Bekenntnisses ausgesprochen.

Das Entstehen und Wachsen dieses Lebens in den Gliedern der Kirche ist nun wesentlich individuelle Aneignung des Versöhnungstodes Christi.

Zunächst ist es so als wirkliches Selbstopfer. Denn als solches spricht sich das Bewusstsein in der Anbetung aus, sowohl im Verhältniss zu den Brüdern, als im Verhältniss zu Gott.

Im Verhältniss zu den Brüdern als Aufgeben alles Selbstsüchtigen, Zornes, Neides, Hasses und überhaupt aller Lieblosigkeit.

Im Verhältniss zu Gott als Hingeben unseres Willens in den Seinigen, unserer Wünsche in Gehorsam, unserer Hoffnungen in Ergebung.

Dann wächst durch diese Thatsachen das gemeinsame christliche Leben der Kirche, um dessentwillen Christus gestorben ist.

Wenn nun hierin die Aneignung des Versöhnungstodes Christi liegt, so muss dieses Beides, das Höchste der christlichen Anbetung und die Erinnerung an Christi Tod unzertrennlich sein.

Somit entwickelt sich das religiöse Bewusstsein allein auf dem Grund des apostolischen Bekenntnisses.

Nun muss aber damit die Thatsache der Einsetzung des Abendmahls verbunden werden.

Aus dem oben Entwickelten folgt, dass der von Christus gebotene Genuss desjenigen, von dem er sagt: „Dies ist mein Leib" u. s. w., sich nothwendig als der positive Grund der gemeinsamen Anbetung in den oben angedeuteten Beziehungen darstellen muss.

Die einzelnen Theile der heiligen Handlung sind also auch mit jenen Ideen zu verbinden, aber so, dass dadurch von Christi Einsetzung nicht abgewichen wird.

I. Die *Oblatio* der alten Kirche war also zunächst das natürliche Zeichen der Gebete, welche die Gläubigen statt der vorbildlichen äusseren Gott darbrachten. Diese Gebete waren 1) vor allem Dank und Preis Gottes um der Erlösung durch Christum willen; 2) dann der Bitten, die sich an dies Gefühl anreihen; 3) endlich konnten sie auch das Geloben, in Christo zu leben, und die Bitte um Kraft, es zu thun, enthalten. Im letzten Sinne war die *Oblatio* (das *Oblatum* und sein Darbringen) also Zeichen der wirklichen *Oblatio.* Das Zeichen aber war natürlich, da durch dasselbe zugleich dasjenige dargestellt wurde, worauf wir Dank, Bitte und Selbstopfer, also die gesammte Anbetung, gründen. Diese Ideenverbindung bezieht sich auf das Verhältniss zu Gott. Was nun das Verhältniss zu den Genossen betrifft, so ist die Handlung der *Oblatio* ein Zeichen der Gemeinschaft und das *Oblatum* das Pfand derselben in seiner symbolischen Bedeutung; es ist auch nicht zu verwundern, dass der Mysticismus der alten Kirche in seiner materiellen Beschaffenheit *(ex multis unum factum)* ein Bild der Gemeinschaft und Einheit der Gläubigen in der Kirche gesehen hat.

Die *Offerentes* sind also:

Der Erscheinung nach: die Einzelnen;
dem Sinne nach: ihre Gemeinschaft (*Ecclesia,* τὸ κοινόν).

Das *Oblatum* ist:

Der Erscheinung nach: die *Elementa*;

symbolisch: die *preces*, im höchsten Sinne *Ecclesia*, die anbetende Gemeinde selbst;

sacramentlich: *Christi corpus et sanguis.*

Die *Oblatio* ist die Handlung

des Darbringens Gott wohlgefälliger Gaben,

als Zeichen unserer Anbetung und

als Zeichen dessen, worauf diese Anbetung ruht, Christi.

II. Die *Consecratio* ist zunächst Gebet um Segen des Genusses, also

Gebet um Segen der *Elementa, sanctificatio* (nach der Idee: Alles wird durch's Wort Gottes geheiligt);

Gebet um Segen der Geniessenden.

Da der Genuss aber Gemeinschaft voraussetzt, Kirche, so knüpft sich hieran besonders natürlich eine Fürbitte. Nothwendig tritt hier die Verbindung von Zeichen und Bedeutung noch mehr hervor, als in der Oblation: was gebetet und gedacht wird, geschieht in Beziehung auf den bevorstehenden Genuss, wodurch es gleichsam besiegelt wird; die Zeichen selbst sind schon in ihrer sacramentalischen Bedeutung genommen, und also uns schon nach Christi Verheissung dasjenige, was unsere Erlösung begründet und das Wachsthum und die Vollendung unseres geistigen Lebens in Verbindung mit Gott möglich macht. Also kann das Geloben unseres Selbstopfers mit der Bitte, dass Gott es annehmen, d. h. vollziehen wolle, und dem Aussprechen unseres Glaubens, dass er es wolle und werde, insofern wir Christi Glieder sind und eins mit ihm werden sollen, sehr natürlich auch hier stattfinden und mit der *consecratio* verbunden werden. Wir haben also:

consecratio elementorum oblatorum,

consecratio precum oblatarum,

consecratio offerentium, *Ecclesiae.*

Alles dies hat keinen Sinn als Abendmahlsfeier ohne folgende *communio,* noch weniger, als die *oblatio* ohne *consecratio* haben würde. Die fromme Betrachtung der Wahrheiten der Religion, auf die sich diese Handlungen beziehen, kann allerdings Gegenstand der Andacht sein: man kann sich die Möglichkeit denken, dass sie einer kirchlichen Andacht zum Grunde gelegt werden, nur ist sie nie und kann nie werden Feier des Abendmahls.

III. Die *communio*, Vollziehung des im Glauben Erbetenen:
in Beziehung auf Brod und Wein, insofern sie Gnadenmittel, geistliche Speise, Stärkung des geistlichen Lebens wirken;
in Beziehung auf die Abendmahlsgenossen, indem sie der Erlösung Christi und seines Versöhnungstodes dergestalt theilhaftig werden, dass Christi Leben in den Gläubigen (das Leben der Kirche, das Sein des heiligen Geistes) durch sie wächst und sie der Welt absterben und Gott leben.

IV. *Postcommunio.* Nach der *communio* spricht sich das religiöse Gefühl zunächst als Dank für die genossene Segnung aus. Es ist auch ganz natürlich, dass jene Gelobung als aus dem Gefühl dieser Regung hervorgehend hier ausgesprochen wird und also die eigentliche Oblation an die *gratiarum actio* der *postcommunio* angeschlossen wird.

Das Gesagte zeigt, wie verschieden die einzelnen Theile dieser Feier ausgebildet werden können, ohne dass von Christi Einsetzung abgewichen, noch auch der Hauptgedanke der christlichen Anbetung verwischt wird.

Die alten Liturgien würden diese Verschiedenheit neben der Einheit der Grundidee zeigen, wie z. B. die Sprachen es thun, die sich in geistig verwandten Völkern bilden, wenn nicht einmal die Abfassung geschriebener Formulare schon ziemlich spät eingetreten wäre und zweitens die römische Kirche zuerst die von ihr abweichenden Gebräuche zu unterdrücken, dann auch ihre Denkmäler theils zu vernichten, theils zu verfälschen gewusst hätte.

Aus dem unparteiischen und gewissenhaften Studium der Kirchenschriftsteller der ersten vier Jahrhunderte würde wohl wie jene Grundidee, welche die Einheit des Bewusstseins der alten Kirche bildet, so auch jene Verschiedenheit sich nachweisen lassen.

Dadurch würde sich eine innere Geschichte der Entwickelung der christlichen Anbetung ergeben, welche der Mittelpunkt der christlichen Kirche sein müsste.

Die Umstände, welche die Epochen dieser Entwickelung bezeichnen, fallen mit den grossen Epochen der allgemeinen Kirchengeschichte genau zusammen.

1) Trennung der christlichen Anbetung vom jüdischen Gottesdienst — wohl mit der Zerstörung Jerusalems gleichzeitig. Das ganze individuelle und gemeinsame fromme und historische Bewusstsein musste sich nun viel allgemeiner an die Feier des Abendmahls anschliessen. Die Verfolgungen und Unterdrückungen der Christen mussten die Kraft der Communion sowohl in Beziehung auf die Vereinigung der Genossen unter einander, als in Beziehung auf Gott und Christus in aller Stärke hervorrufen. Dies möchte ich das Bewusstsein der Kirche als Genossenschaft Christi, wirksam zur Heiligung der Grundverhältnisse des menschlichen Daseins, nennen.

2) Sieg der christlichen Religion im römischen Reiche. — Bewusstsein der Kirche von ihrem Berufe, das bürgerliche Leben zu durchdringen, wie sie vorher die häuslichen Verhältnisse zu durchdringen bemüht gewesen war. Die *Oblatio* ward in den Hauptkirchen nothwendig eine lange Handlung, die Feierlichkeit derselben wuchs natürlich auch durch die weltliche Bedeutung — die Verwalter des Heiligthums allein walteten in seinem Bezirke, während die Herren der Welt aus ihren Schranken nur einen Augenblick hineintraten, um ihre Gaben zu opfern. Das heidnische Element sollte hier durch höhere Förmlichkeit und Würde versöhnt und besiegt werden.

Die *Consecratio* erhielt die Gebete für das Reich der Welt: auch für seine Erhaltung ward die *hostia immaculata* dargebracht und durch Gebete geweiht. Die dogmatischen Streitigkeiten dringen in beide Theile, sowohl in den Ausdrücken wie in den Gebeten. Die *Communio* aber sank, wie ihre Vorbereitungen stiegen: „vergebens (ruft Chrysostomus aus) stehen wir am Altar, das h. Sacrament zu verwalten, ihr bleibt fern.“ Also Communion der Cleriker, bisweilen ohne dass das Volk weder communicirte, noch sich entfernte. Aber ohne Communion war keine Abendmahlsfeier, wie fast keine gemeinsame Anbetung ohne diese. Alle Beispiele vom Gegentheil sind nichtige Beweise der Unwissenheit oder Unredlichkeit.

Wenigstens ein halbes Jahrhundert verfloss in dieser Periode, ehe eine stehende Ordnung der Feier durch Verzeichnung herbeigeführt wurde. Die Bischöfe, aus deren Schriften zum Theil

die Ausdrücke der alten Ordnungen, die ihren Namen mit demselben Rechte führen wie andere, die von Evangelisten und Aposteln entlehnt sind, kannten vollkommen die spätere Ordnung der Feier, aber die einzelnen Gebete, bei der Consecration insbesondere, waren nach Basilius' eigenem Zeugniss nirgends verzeichnet. Doch erhalten noch alle uns aufbewahrte Ordnungen das Bewusstsein des Mittelpunktes der Feier in der Communion, und Vieles ist in dem früheren Theile erst bedeutend später eingeschoben. Wäre aus dem *Cod. Barberinus* bei Mafei nicht der Quintemio, welcher die Consecration enthielt — wer kann glauben, zufällig, wo Bessarion und Leo Auatius gehaust haben? — verloren gegangen, so könnten wir diesen Theil der Handlung mindestens bis zum siebenten Jahrhundert beurkunden. Das Wesentliche ergiebt sich aber doch auch so durch Vergleichung der älteren Uebersetzungen mit den griechischen Handschriften.

Es ist merkwürdig, dass die Ordnung des Canon, welche Gregor der Grosse entwerfen liess und die so weltgeschichtlich bedeutend wurde, von einem Manne herrührt, der uns nur dem Namen nach bekannt ist *(Scholasticus)*. Eigenthümlich ist ihm die Weitläuftigkeit der Gebete zwischen dem *Sanctus* (als dem Ende der *gratiarum actio*) und den Einsetzungsworten, also der *Oblatio* im engern Sinne. Dieser Theil ist übrigens wohl der ältere Bestandtheil, nur dass er vorher in seiner ursprünglichen Gestalt wohl die Consecration mitbegriff. Das Dogma der nächsten Periode hätte sich aus der Ordnung der spanischen (westgothischen) Kirche nicht so entwickeln können.

3) Bewusstsein der Kirche als äusserer sichtbarer Anstalt *(abstracte)* und Uebertragung des früheren Bewusstseins der Kirche als der Einheit der Gläubigen, und nur durch sie und in ihnen bestehend, auf dieses Gebiet. Dies tritt hervor durch Absterben der wirklichen *Oblatio* und Eindringen der Sitte, ohne alle Communion die Messe so zu celebriren, dass der Priester sie zur Form seines Amtsgebetes macht, also die innere Handlung der Gläubigen in der Communion durch sein Beten und Geniessen äusserlich darstellt.

Die bisherigen Untersuchungen sind wenigstens soweit gediehen, darzuthun, dass diese Epoche in's neunte Jahrhundert fällt, in welchem auch die einflussreichen Commentare der Messe von Paschasius Radbertus, Walafried Strabo, Amalarius u. A.

geschrieben wurden. Walafried sagt jedoch noch ausdrücklich, man müsse gestehen, dass zur Messe mindestens drei Personen gehören, *Celebrans*, *Ministrans*, *Offerens*.

4) Wie die Oblation ein veralteter Gebrauch wurde, die kirchliche Idee derselben aber feststand, musste dieser nur noch durch die Vergeistigung der Sitte versteckt werden. Jede Symbolik wird freier, wenn das Substrat wegfällt und die sinnbildliche Deutung sich selbständig fortbildet. So wie dies die Schwächung der *communio* vermehrte, so musste natürlich das Einreissen der *missae solitariae* die Bedeutung der symbolischen Oblation und Consecration heben.

Von jetzt an wird der Canon der lateinischen Kirche (der nur in Spanien noch nicht allgemein hatte werden können) betrachtet wie die Bibel, d. h. als Material der Andacht: der Text wird ausgelegt im Einzelnen nach einer unhistorisch gefassten und aufgestellten Idee. Natürlich wird der in der Liturgie am meisten hervortretende Theil der Oblation und Consecration diesem System zu Grunde gelegt, und das Centrum der Feier in dem Act der Consecration fixirt; das Subject der Oblation aber durchaus als die Anstalt der Kirche und die Gemeinschaft der Heiligen (im neuen Sinne) durchgeführt. Wenn man nun sich hierbei auf der andern Seite die Lebendigkeit und schaffende Kraft des innern religiösen Lebens denkt, welches von den ausgezeichnetsten Geistern Europa's geleitet und gebildet ward, so kann man sich keineswegs wundern, dass sich der unerschöpfliche und unvertilgbare Mysticismus des Gefühls der Anbetung als jenes Opfers in dem neuen kirchlich-positiv gewordenen Centrum bald um so mehr festsetzte und mit der Ansicht vom Versöhnungsopfer um so inniger zusammenwuchs, als die Aufgabe der philosophischen Erklärung und historischen Verständigung wirklich unmöglich geworden war. Das Bewusstsein der Kirche war einmal in diesem Kreise befangen und konnte nur in den stärksten Aussprüchen der Realität der kirchlichen Reproduction des Opfers seine Befriedigung finden.

5) Erst im 13. Jahrhundert ward durch die Franziscaner das Offertorium geistig ausgebildet und in die Messe aufgenommen: eine Reihe von Gebeten, dass Gott die *Oblatio* gnädig annehmen möge statt der Psalmverse, die früher unter'm Darbringen des Volks vom Chor gesungen wurden.

6) Wann die Sitte aufgekommen, die noch jetzt, wenigstens in Rom, herrscht, dass nämlich in der Messe, wie sonst immer, so jetzt nie communicirt wird, sondern, wenn Communion des Volks ist, der Priester die Messe liest, die das Volk anhört, dann aber, nach der *Postcommunio* und dem Segen, den Laien die Hostie gereicht wird, ist nicht ausgemacht.

III.

Die Natur des christlichen Opfers.

Auszug aus einem Briefe an Dr. Nott, Stiftsherrn von Winchester, vom Weihnachtstag 1829, geschrieben auf dem Capitol.)

Die Idee des Opfers ist so sehr die natürliche und nothwendige Grundlage alles Gottesdienstes, dass sie als solche nicht nur in der göttlichen Offenbarung erscheint, wie sie in der Schrift niedergelegt ist, sondern auch in allen heidnischen Religionen von dem Hindu und dem Griechen herab bis zum Neger und dem Ureinwohner Californiens. Die Schrecken und Greuel, die der Drang, Opfer zu bringen, hervorrief, wie im Molochsdienst, zeigen nur, wie tief derselbe in der menschlichen Natur wurzelt. Wenn der Mensch sein unzerstörbares Verhältniss zu der Gottheit vermöge jener Stimme des Gewissens empfindet, wie Paulus erwähnt, wo er von den Heiden spricht, so erscheint dies Verhältniss ihm entweder als das der Abhängigkeit von einer allmächtigen und gütigen Macht oder als das der Entfremdung von einem innigeren Verhältniss, einer wahrhaften Einheit, die da zerrissen ist durch Handlungen, welche den göttlichen Zorn hervorriefen. Das erste Gefühl wird ihn treiben, zu danken, das zweite, eine Versöhnung zu versuchen. Wie seine Gebete Dank- oder Bussgebete sein werden, so werden auch die Handlungen, durch die er sich gedrungen fühlt, seine Empfindungen zu zeigen und darzustellen, Versuche sein, Gott zu danken oder seinen Zorn zu stillen. Alle solche Handlungen fallen unter den Begriff und die Benennung: Opfer, welche bedeutet, dass, was Gott als Gabe angeboten wird, einerseits als unser Eigenthum und als ein Theil von uns selbst, andern Theils als Ihm gebührend angesehen wird. Alle Opfer sind daher Lob- und Dank-

opfer (*sacrificia laudis*, θυσίαι εὐχαριστικαί) oder Versöhnungsopfer (*sacrificia propitiatoria*, θυσίαι ἱλαστήριαι).

Nun ist es eine einfache Folgerung aus der ersten uns in der Schrift offenbarten Wahrheit vom Fall des Menschen, dass der Mensch für sich selbst weder eine solche wahrhafte Versöhnung für seine Sünden bewirken kann, welche die göttliche Gerechtigkeit befriedigen könnte, noch einen solchen Ausdruck des Dankes, der der ewigen Liebe entspräche. Denn um dies letzte Opfer darzubringen, müsste seine Seele zuvor gänzlich befreit und erlöst sein von dem Bewusstsein der Sünde und des göttlichen Zornes, d. h. eine vollständige, ewige, allgenugsame Versöhnung müsste zuvor erfunden sein; und andererseits, da Furcht und das Bewusstsein der Sünde und des göttlichen Zornes die Seele des natürlichen Menschen dauernd erfüllt, wenn er der Gottheit sich nähert, so muss jeder Versuch, eine solche Versöhnung, sei es auch durch Darbringung des liebsten Gegenstandes oder der liebsten Person oder durch eigene Marter, zu erlangen oder zu bewirken, nur die Verzweiflung an der Versöhnung mit Gott vermehren oder die Menschen in äusserlichen Gebräuchen und Ceremonien erstarren lassen.

Nur Ein Weg blieb daher der göttlichen Offenbarung, die Jahrhunderte lang vorbereiten wollte, was sich einst erfüllen sollte, und das ist das System levitischen Gottesdienstes und Opfers, als eines V o r b i l d e s und damit eines trostreichen Versprechens und Unterpfandes dessen, was dem Volke Gottes und durch dasselbe allen Völkern der Erde vorbehalten war.

Die Opfer des Alten Testamentes sind vorbildlich und sind ihrem eigenthümlichen Charakter gemäss alle Dankopfer mit Ausnahme des einen grossen und ehrfurchtgebietenden Opfers der Sühne oder Versöhnung, das in seiner vorbildlichen Natur im Hebräerbrief so deutlich beschrieben und erläutert ist. Christus war das wahrhafte Sühnopfer, sein Tod die einzige, allgenugsame Versöhnung.

Wir haben nun zu erweisen, dass auch die Opfer der anderen Ordnung gleichfalls vorbildlich waren, dass sie mit dem grossen Opfer der Versöhnung nicht endigten, sondern begannen, und jenen wahren und vollkommenen Gottesdienst in Christo vorbilden, den wir berufen sind auszuüben. Es erhellt aus der Grundvoraussetzung, von der wir so eben ausgegangen sind,

dass, da die Versöhnung einmal gefunden ist, damit die Möglichkeit gegeben war, das wahrhafte Opfer des Dankes, das vollkommene Dankopfer darzubringen; denn, wer an die Versöhnung in Christo glaubt, kann Gott dem Vater nahen mit einem Gefühl reiner Dankbarkeit und Liebe, das nicht durch die Furcht getrübt ist, wie sie das Bewusstsein unseres sündlichen Zustandes und unserer begangenen Sünden nothwendig erzeugt und mit sich bringt. Nun lassen Sie uns näher zusehen, was das Lob- und Dankopfer zu bedeuten hat, wenn wir es im Lichte des Evangeliums betrachten.

Der Christ fühlt, dass er nicht nur, was er hat, sondern auch, was er ist, hat und ist durch die Gabe und Gnade seines himmlischen Vaters und dass sein Leben und er selbst Gott gehört und seinem Dienste geweiht ist. Er kann daher seine kindliche Dankbarkeit nur zeigen, indem er sich und sein ganzes Leben als ein lebendiges Opfer Gott darbringt. Das zu thun, wird der Christ ausdrücklich ermahnt von Paulus in dem 12. Capitel des Römerbriefes und von Petrus in jener herrlichen Stelle (1. Ep. 2. 6—9), welche die ganze Lehre vom christlichen Opfer und von dem wahren und vernünftigen Gottesdienst enthält. Dasselbe wird endlich ausgesprochen in dem Briefe an die Hebräer (13, 15): „So lasset uns nun opfern durch ihn das Lobopfer Gottes allezeit, das ist die Frucht der Lippen, die seinen Namen bekennen.“ Dieser Gottesdienst wird daher gemeint mit den Worten unseres Heilandes, wenn er sagt (Ev. Joh. 4, 24): „Gott ist ein Geist und die Ihn anbeten, die müssen Ihn im G e i s t und in der W a h r h e i t anbeten!“, indem alle andere Anbetung nur sinnlicher und äusserlicher Art ist oder nur ein Schattenbild der von und durch Christum offenbarten Wahrheit.

Nun ist es augenscheinlich, dass, was das Princip des gesammten Lebens des Christen sein soll, auch Princip und Mittelpunkt des Theiles desselben sein muss, der durch göttliche Einsetzung und durch eine innere Nöthigung des menschlichen Geistes der gemeinsamen Anbetung oder dem Gottesdienst im besondern Sinne geweiht ist.

Hier aber ist es nothwendig, weiter auf die Natur dieses Gottesdienstes einzugehen, insofern er nicht nur e i n Opfer ist, sondern das einzig mögliche und wahre, d a s Opfer des erlösten Menschen. Wie Christus das einzige wahrhafte Versöhnungsopfer

war, so ist er auch zugleich der einzige Hohepriester für uns, die wir selber Priester und Opfer der Dankbarkeit sein sollen, aber nur, insoweit wir zu seinem geistlichen Leibe, seiner wahrhaften Kirche gehören, und daher müssen wir im Grunde sagen, dass, wie Christus das einzige rechte und wirksame Versöhnungsopfer vollbracht hat, so Er auch allein in seinem geistlichen Leibe das einzige rechte und wirksame Lob- und Dankopfer vollbringt. Das erste Opfer ward einmal von Christus dargebracht, während der dreiunddreissig Jahre seines Lebens auf Erden, das da durch den Tod besiegelt ward; das zweite ist und wird beständig dargebracht von dem Augenblick seiner Himmelfahrt bis zu seiner Wiederkunft.

Der Gegenstand des ersten ist sein eigener menschlicher Leib, der des zweiten sein geistlicher Leib, die Zahl seiner Auserwählten, die da wächst und zunimmt durch alle Völker und Zeiten bis zur letzten Vollendung aller Dinge.

Nachdem wir so erklärt haben, was wir darunter verstehen, dass der Christ das wahrhafte Lob- und Dankopfer darbringt durch Opferung seiner selbst, können wir, ohne Missverständniss zu befürchten, wiederholen, dass in diesem wahrhaften Opfer, von dem alle andern nur Schatten und Vorbilder waren, der Mensch die Eigenschaften des Priesters und des Opfers des Darbringenden und des Dargebrachten in sich vereinigt. In allen andern falschen oder vorbildlichen Opfern war Subject und Object von einander gesondert, und nur durch Handlungen des Wahnsinns und des Greuels wurden sie mit einander vereinigt, Handlungen jedoch, die da auf der andern Seite das innere Bewusstsein bekunden, dass das einzige wahrhafte Opfer das Opfer des Menschen, die Selbstopferung ist.

Nur indem wir die Natur des christlichen Opfers als den fortdauernden und stets erneuerten Ausdruck der Dankbarkeit und der Selbstopferung jeder erlösten Seele in der Kirche Christi betrachten — wenn ich diesen Ausdruck für das Pulsiren des christlichen Lebens, wie es durch alle Jahrhunderte fortgeht, gebrauchen darf — können wir, glaube ich, erklären, weshalb weder der Heiland, noch seine Apostel, uns irgend bestimmte Befehle und Anordnungen hinsichtlich des christlichen Gottesdienstes hinterlassen haben. Seine Ausübung, sein Mittelpunkt war nicht nur deutlich hingestellt, sondern die Feier des heiligen Abendmahls, als des heiligen Gedächtnisses seines Opfers

und seiner Versöhnung, war ausdrücklich als Gegenstand des christlichen Gottesdienstes in öffentlicher Feier angeordnet worden [1]). Der Act des erlösten Christen, der sich selbst als ein lebendiges Lob- und Dankopfer darbringt, sollte besiegelt werden durch das Gedächtniss des Actes Christi, des versöhnungstiftenden Heilandes, der da allein dem Christen jenen freien Zutritt zum Vater giebt, der ihn befähigt, jenes Dankopfer in der vollen Hoffnung und dem festen Glauben zu bewirken, dass Er es mit Wohlgefallen ansehen werde, durch Jesum Christum und um Seines Verdienstes willen. Die geistliche Nahrung, die wir im heiligen Abendmahl empfangen, gleichwie sie im Allgemeinen das Leben der wiedergeborenen Seele kräftigt, ist im Besondern auch ein Mittel der Gnade, um uns mit jener kindlichen Dankbarkeit und jener brüderlichen Liebe zu allen Menschen zu erfüllen, welche allein bewirken kann, dass wir eben so aufrichtig wie demüthig uns Gott zum Opfer bringen, unseren Willen gegen Seinen heiligen Willen verleugnen und nach der vollkommnen Freiheit der Kinder Gottes trachten, indem wir unseren Eigenwillen und unsere Eigenliebe in Seinem göttlichen Dienste preisgeben. Das würdige Gedächtniss des grossen Versöhnungsopfers treibt uns, das heilige Gelübde unserer Selbstaufopferung in jenem Geiste der Dankbarkeit zu leisten, durch den das Empfangen des Leibes und Blutes seinen Segen an uns bewährt, welcher Zeichen und Offenbarung des geistlichen Lebens ist, das Christus durch das Empfangen seines Leibes und Blutes im Glauben zu nähren und zu stärken versprochen hat. Christus nährt die Glieder seines geistlichen Leibes, seine als Einheit betrachteten Gläubigen, seine Kirche durch die sacramentlichen Zeichen und geweihten Sinnbilder Seines eigenen persönlichen Leibes und Fleisches. Eben diese Wahrheit kann auch in folgender Weise ausgedrückt werden: Die Kirche (d. h. die wahrhaften Glieder des Leibes Christi, geeinigt in brüderlicher Gemeinschaft und beherrscht durch das Wort Christi), indem sie Ihn empfängt, der sich für sie als ein ewiges Opfer der

1) Diese Stelle würde deutlicher und genauer ausgedrückt so lauten: Seine Grundlage, sein Mittelpunkt war nicht nur deutlich hingestellt, sondern auch mit der Feier des heiligen Abendmahls als dem heiligen Gedächtniss seines Opfers und seiner Versöhnung verbunden, als diese Feier ein Theil des christlichen Gottesdienstes wurde (1851).

Versöhnung dargebracht, opfert, erfüllt von kindlicher Dankbarkeit, sich selbst als ein lebendiges Lobopfer. Oder: Die Kirche, indem sie Christi Fleisch und Blut im Sacrament empfängt, drückt ihre Dankbarkeit aus und bekundet das Leben, welches ihr zu eigen geworden als einem lebendigen Gliede an Christi geistlichem Leibe, indem sie sich selbst in Dankbarkeit und zum Lobe Gottes opfert.

Es ist klar, dass diese eben so einfache wie tiefe Wahrheit auf viele verschiedene Arten ausgedrückt werden kann, ja dass sie auf verschiedene Weise ausgedrückt werden muss je nach der Entwickelung der Kirche Christi auf Erden und dem Bewusstsein von den inneren Gründen ihres Thuns, nach den Zeiten und Umständen, in denen sie sich befindet, nach dem Volkscharakter und dem eigenthümlichen Walten des Geistes in ihr. So könnte — wie der unsterbliche Hooker so schön zeigt — selbst die apostolische Kirche — gesetzt, wir besässen, was uns gänzlich fehlt, die genauen Worte und Gebräuche, nach denen die Apostel in den verschiedenen Kirchen den Gottesdienst feierten — nicht buchstäblich und in allen Einzelheiten ein Muster für alle späteren Zeiten seien. Ihr Geist, ihre grundsätzliche Anordnung allein ist es, was wir, als den Ausdruck und das Werk jenes göttlichen Geistes zu befolgen haben, der auf ihr in so besonderer Weise ruhte.

Aber es ist auch klar, dass die zwei grossen Mittelpunkte, das sacramentliche Gedächtniss des Einen Opfers und die Darbringung des andern, beide vorbereitet durch das Hören des Wortes Gottes und durch das aufrichtige Erkennen unserer Sünden und Bekennen unseres Glaubens und endlich unterstützt durch jene Mittel, welche sich uns als nützlich und heilbringend darbieten, es ist auch klar, sage ich, dass diese beiden grossen Mittelpunkte des christlichen Gottesdienstes in den christlichen Kirchen eine gewisse sinnbildliche Gleichförmigkeit und jenen *consensus universalis* der nach allen Seiten in der Welt ausgebreiteten Kirchen erzeugt und erhalten haben müssen, die da zugleich das Zeugniss ihres allumfassenden (katholischen) Geistes und ihrer christlichen Freiheit ist.

Keine Thatsache in der Weltgeschichte ist besser bezeugt, als diese. Wie auffallend auch die Verschiedenheiten und Eigenthümlichkeiten der verschiedenen alten Kirchen sein mögen, ihre Gleichförmigkeit ist noch auffallender und wunderbarer.

Ebenso verhält es sich mit den Ausdrücken der Kirchenväter über das christliche Opfer. Alle ihre Ausdrücke und Anspielungen, alle ihre Erläuterungen und Folgerungen können nur erklärt und verstanden werden aus jener Grundansicht vom christlichen Opfer, wie sie in diesen Blättern hingestellt worden ist. Opfer ist und bleibt das Wort, um das Wesen des Gottesdienstes zu bezeichnen. Dasselbe Wort wird gebraucht, um das Opfer zu bezeichnen, dessen wir in unseren Gebeten gedenken, von dem wir in unserem Glaubensbekenntnisse reden, dessen heiliges Gedächtniss wir im Abendmahl feiern, und ebenso auch das Opfer, wie es die Kirche selbst beständig begeht, die Lob- und Danksagung, welche im vollen Sinne des Wortes nichts Anderes ist, als die Hingebung unserer selbst in Liebe und Erbarmen in den Willen unseres himmlischen Vaters und zum Besten unserer Brüder. In ähnlicher Weise bezeichnet der Name dieses Dankopfers (εὐχαριστία) auch die Feier des heiligen Abendmahls, die mit demselben nothwendig verbunden ist.

Von allen Kirchenvätern spricht keiner so tief über diesen ehrfurchtgebietenden Gegenstand, als der grosse unsterbliche Bischof von Hippo. Augustinus setzt in seinem zehnten Buche der *Civitas Dei* die christliche Lehre vom Opfer auseinander. Besonders wichtig ist das sechste Capitel dieses Buches. Es beginnt mit der Begriffsbestimmung des Opfers: „Ein wahres Opfer ist jedes Werk, welches gethan wird, damit wir mit Gott in heiliger Gemeinschaft verbunden werden mögen, indem es also auf jenes Gut als Zweck bezogen wird, durch das wir wahrhaft selig werden können[1]).“

Darauf geht er dazu über, zu zeigen, dass selbst ein Werk der Barmherzigkeit oder der Mässigung und Enthaltsamkeit, wenn es nicht um Gottes Willen gethan wird, kein Opfer ist. „Es ist uns aber vom Apostel anbefohlen, solche Werke in diesem Sinne zu vollbringen (Röm. 12, 1: »Ich ermahne euch, lieben Brüder, durch die Barmherzigkeit Gottes, dass ihr eure Leiber begebet zum Opfer, das da lebendig, heilig und Gott wohlgefällig sei, welches sei euer vernünftiger Gottesdienst.«) Sehr schön fügt er dann hinzu: „Wie vielmehr wird dann

[1]) „Verum sacrificium est omne opus, quod agitur, ut sancta societate inhaereamus Deo, relatum scilicet ad illum finem boni, quo veraciter beati esse possimus.“

die Seele ein Opfer, wenn sie sich gänzlich an Gott hingibt, auf dass sie von dem Feuer der göttlichen Liebe entzündet werde und so die Form weltlicher Begierde verliere, umgestaltet durch ihre Unterwerfung unter Ihn, der da gleichsam die unveränderliche Form selbst ist, und Ihm angenehm werde durch das, was sie von Seiner Schönheit empfängt. Und dies ist es, was der Apostel im Folgenden sagt: „Und stellet euch nicht dieser Welt gleich, sondern verändert euch durch Verneuerung eures Sinnes, auf dass ihr prüfet, welches da sei der gute, der wohlgefällige und der vollkommene Gotteswille.“ Da nun aber wahre Opfer Werke des Erbarmens sind, entweder in Bezug auf uns selbst oder unsern Nächsten, und Werke des Erbarmens zu keinem andern Zwecke geschehen, als um uns aus dem Elend zu erretten und uns selig zu machen, und dies nur durch jenes Gut geschieht, von dem es heisst: „Es ist mir gut, an Gott zu hangen“ (Ps. 73, 28), so folgt unzweifelhaft, dass die ganze erlöste Gemeinde (*civitas*), d. h. die Gesammtheit und Gemeinschaft der Heiligen (Gläubigen), Gott dargebracht wird als ein Gesammtopfer von dem Hohenpriester, der in seinem Leiden sich selbst für uns darbrachte in Knechtsgestalt, auf dass wir der Leib zu einem solchen Haupte würden. Weil es diese Knechtsgestalt ist, die er opferte, so wird er auch in dieser Gestalt geopfert; weil er derselben zufolge der Mittler ist, so ist er in ihr zugleich Priester und Opfer. Darum fährt der Apostel fort: „Denn ich sage durch die Gnade, die mir gegeben ist, jedermann unter euch, dass niemand weiter von sich halte, denn sich's gebühret zu halten, sondern dass er von ihm mässiglich halte, ein Jeglicher nachdem Gott ausgetheilet hat das Maass des Glaubens. Denn gleicher Weise, als wir in Einem Leibe viele Glieder haben, aber alle Glieder nicht einerlei Geschäfte haben: also sind wir viele Ein Leib in Christo, aber unter einander ist einer des andern Glied.“ Dies ist das Opfer der Christen, „die da Alle sind Ein Leib in Christo.“ Und dies feiert die Kirche im Sacrament des Altars, das dem Gläubigen bekannt ist, darin sie belehrt wird, dass sie selbst geopfert wird in dem [sacramentlichen Leibe Christi], was sie opfert[1]).“

[1]) Quanto magis anima ipsa, cum se refert ad Deum, ut igne amoris ejus accensa, formam concupiscentiae secularis amittat eique tanquam incommutabili formae subdita reformetur, hinc ei placens, quod ejus pulchritudine acce-

Diese Stelle kann ebenso wenig wie irgend eine andere eines alten Vaters verstanden oder bezogen werden auf die Lehre vom Messopfer, nach der das beständige Opfer der christlichen Kirche ein Sühnopfer und nicht ein Dankopfer ist und nicht in der geistlichen Selbstopferung der Gläubigen besteht, welche durch das Wort Gottes belehrt und durch den Leib Christi im Sacrament erfrischt werden, sondern im Aussprechen der Worte der Weihung oder vielmehr in der Wiederholung der Einsetzungsworte, die vom Priester über der Hostie vorgenommen wird.

Nie hat es eine grössere Umwandlung gegeben, nie hatte eine Verfälschung verderblichere Folgen für die ganze Geschichte der Kirche Christi, und doch war keine leichter, ja selbst natürlicher und so zu sagen nothwendiger, sobald die Grundideen der Kirche, des Priesterthums und des Opfers, aus ihrem höchsten geistlichen Sinne in jenen äusserlichen und heidnischen verkehrt waren, nach welchem Kirche die Regierung der Menge der an Christum Gläubigen, Priester die Diener dieser Kirche und daher Opfer die heilige Handlung oder Verrichtung ist, welche diese Priester als solche vollziehen. Sobald die Ver-

perit, fit sacrificium! Quod idem Apostolus consequenter adjungens: "*Et nolite*", inquit, "*conformari huic saeculo: sed reformamini in novitate mentis vestrae, ad probandum vos, quae sit voluntas Dei, quod bonum et beneplacitum et perfectum.*" Cum igitur vera sacrificia opera sint misericordiae, sive in nos ipsos, sive in proximos, quae referuntur ad Deum, opera vero misericordiae non ob aliud fiunt, nisi ut a miseria liberemur, ac per hoc ut beati simus; quod non fit, nisi bono illo, de quo scriptum est: "*Mihi autem adhaerere Deo bonum est,*" profecto efficitur, ut tota ipsa redemta civitas, hoc est congregatio societasque sanctorum, universale sacrificium offeratur Deo per sacerdotem magnum, qui etiam se ipsum obtulit in passione pro nobis, ut tanti capitis corpus essemus, secundum formam servi. Hanc enim obtulit, in hac oblatus est; quia secundum hanc mediator est, in hac sacerdos, in hac sacrificium est..... "*Dico enim*", inquit, "*per gratiam Dei, quae data est mihi, omnibus, qui sunt in vobis, non plus sapere, quam oportet sapere, sed sapere ad temperantiam, sicut unicuique Deus partitus est secundum mensuram. Sicut enim in uno corpore multa membra habemus, omnia autem membra non eosdem actus habent, ita multi unum corpus sumus in Christo; singuli autem alter alterius membra, habentes dona diversa secundum gratiam, quae data est nobis.*" Hoc est sacrificium Christianorum, "*multi unum corpus in Christo*". Quod etiam sacramento altaris fidelibus noto frequentat ecclesia, ubi ei demonstratur, quod in ea re, quam offert, ipsa offeratur.

heissungen, welche der wirklichen Kirche Christi gegeben sind (die in der äusserlichen enthalten ist, gleichwie die Gläubigen in der Arche) in ihrer ganzen Ausdehnung auf diese äusserliche Kirche, ja auf ihre Oberen angewandt werden, und sobald das Recht und die Pflicht des geistlichen Priesterthums, wie es von jedem Christen unter dem Einen Hohenpriester geübt wird, verdrängt ward durch die Verrichtungen und Vorrechte des dienstthuenden Beamten dieser Kirche, kam die Communion in eine nur zufällige Beziehung zur Consecration, d. h. zu der äusserlichen Verrichtung des Priesters, und die Fortdauer des Opfers — wie sie von Maleachi und von der ganzen heiligen Schrift ebensowohl wie von den Vätern gelehrt wird — statt in der immer neuen Handlung der Selbstopferung wiedergeborner Seelen in der heiligen Gemeinschaft der Kirche Christi zu bestehen, musste in den nie endenden Wiederholungen jener Handlung der Weihung gefunden werden, wie sie eine Wiederholung der Einen grossen That der Versöhnung am Kreuze sein sollte.

Die grosse Epoche in der Kirchengeschichte, welche ich als einen Wendepunkt in der Geschichte der Liturgie betrachte, ist das fünfte Jahrhundert, wo die Communion aufhörte, allgemein von allen anwesenden Gläubigen — insoweit ihnen nicht durch die kirchlichen Bestimmungen verboten war, dem Altar zu nahen — gefeiert zu werden. Bis zu dieser Periode war die wahrhafte εὐχαριστία, die eigentliche Handlung des christlichen Gottesdienstes, die Darbringung der versammelten Menge als eines Einzigen zum Danke und Lobe Gottes nothwendig mit der Feier der Communion verbunden. Die auf das dargebrachte und die auf das in's Gedächtniss gerufene Opfer bezüglichen Ausdrücke waren stets in demselben Gottesdienste verbunden, so dass z. B. die *Praefatio: Sursum corda* — (ein Ausdruck, der bereits im zweiten Jahrhunderte fast allgemein in Gebrauch gekommen war, als Anfang des feierlichen Lob- und Dankopfers) auch als Anfang der Communionsfeier erscheinen konnte, wiewohl es einleuchtet, dass er ausschliesslich auf das erstere und nicht auf die letztere bezogen werden musste, sobald die Liturgie für den einen Theil als den stehenden und unveränderlichen Mittelpunkt des Gottesdienstes von der Feier des Sacraments getrennt werden sollte. Die Trennung dieser beiden so höchst verschiedenen Elemente hätte in jener Zeit vorgenommen werden müssen, um die Reinheit und Unabhängigkeit des christlichen

Opfers und gleicher Weise den rechten Sinn der Feier des heiligen Abendmahls gemäss seiner Einsetzung zu bewahren. Aber diese Trennung erschien damals unzweifelhaft gefährlich. Der geistige Sinn des Christenthums war bereits herabgedrückt worden; wahrscheinlich befürchtete man, der positive Sinn des Opfers möchte sich in einen deistischen oder sentimentalen verlieren, und man hegte die Hoffnung, die Gemeinde werde einmal zu dem Gebrauche der alten Kirche zurückkehren, bei jedem öffentlichen Gottesdienste die Communion zu feiern. Der nächste Schritt war: die Feier der Communion durch die am Altar dienende Geistlichkeit allein; darnach war der letzte Schritt unvermeidlich, nämlich das Aufkommen der Feier der Communion durch den dienenden Priester allein, d. h. ohne alle Communion im alten Sinne.

Alle diese Aenderungen waren rein liturgischer Art, aber jede liturgische Veränderung wirkt nothwendig auf die Lehre zurück. Die Weihung und das Zeigen der geweihten Hostie ward der hervorstechendste Theil des Gottesdienstes: bei Verrichtung dieser Handlung sollten die Gläubigen sich erinnern an das Leiden Christi und an die Einsetzung seines heiligen Sacraments. Die Lehre von der Transsubstantiation war selbst nur eine Folge dieser praktischen Ansicht, wie sie durch die Liturgie hervorgerufen ward, eine scholastische Folgerung, deren Leugnung mit jener Gewohnheit unverträglich schien. So ist die menschliche Natur beschaffen, dass, wenn sie sich nicht von der göttlichen Offenbarung leiten lässt, sie stets eine äusserliche Uebung ersinnen und an die Stelle eines innerlichen Thuns setzen und durch äusserliche Gebräuche den Mangel des geistigen Thuns zu ersetzen suchen wird, welches dem Menschen geboten ist und nach dem er, wenn er nicht irre geleitet wird, sich von selbst sehnt. Bis dahin hatte die Kirche nur diese Ausdrücke gekannt: Christus opfert sich für die Kirche — die Kirche opfert sich und als Zeichen dieser That bringen oder opfern ihre Glieder (ihr gläubiges Volk) an dem Altar ihre Gaben (*oblationes*) sowohl, als ihre Gebete; nun aber kam ein dritter Ausdruck auf: die Kirche opfert Christus, indem sie am Altar die am Kreuze vollbrachte Weihung seines Leibes wiederholt. Soll dies aber das christliche Opfer sein, so muss der wirkliche einmal geopferte Leib und der sacramentliche Leib, der jetzt unaufhörlich auf dem Altar geopfert wird, nothwendig

identisch sein, sonst würde das christliche Opfer leer und nur ein Schatten sein, während es ebenso sehr Realität, als ewige Dauer erfordert.

Die Lehre von der Transsubstantiation ist daher bei ihrer engen Verbindung mit der Unterschiebung des Weihopfers statt des geistlichen und wahrhaften der Seelen der versammelten Gläubigen weit entfernt, der Mittelpunkt des Streites zu sein. Die ganze Frage, welche die protestantischen Geistlichen besonders in ihren Streitigkeiten mit der römischen Kirche beschäftigt und zu der grossen Spaltung in der protestantischen Kirche selbst Anlass gegeben hat, nämlich: „Was ist die Wirkung des Consecrationsgebetes (dem die Worte der Einsetzung vorausgehen, das aber nicht in diesen Worten allein besteht) auf die Elemente?“ liegt gänzlich ausser dem Gesichtskreise der alten Kirche — sie bildete nie einen besondern Gegenstand der Erwägung ihrer Väter oder der Berathungen ihrer Concilien; viele rechtgläubige Väter würden sie für gleichgültig erklärt, andere ihre Beantwortung unmöglich gefunden und ihre persönliche Ansicht nicht als einen Lehrpunkt hingestellt haben. Die Frage wurde nicht eher erhoben, bis der ganze Mittelpunkt des christlichen Gottesdienstes umgewandelt war, und es war eins der Uebel, welches die römische Kirche über die neue reformirte brachte, dass ihre eigenen inneren Streitigkeiten, welche sich über diesen Punkt entspannen, der Beantwortung eine entscheidende Bedeutung gaben und sie zu einem Grunde von Spaltung und Sonderung machten.

Die reformirten Kirchen kamen einstimmig wie durch göttliche Eingebung darin überein, dass die heilige Communion verwandelt worden sei in eine blosse Darstellung derselben, bei welcher keine Communion stattfand. Sie bewiesen, dass das geistliche Opfer bei den Vätern himmelweit verschieden sei von dem Opfer in der Messe und stellten den Grundsatz auf, dass keine Feier des Abendmahls erlaubt sei, ausser bei Anwesenheit von Communicanten.

Dies war der zweite Wendepunkt der alten griechischen und lateinischen Kirche. Keine ihrer Verordnungen hatte noch die durch den Gebrauch von Jahrhunderten eingeführte Thatsache als Lehre ausgesprochen: dass nämlich das Messopfer seinem Wesen nach ein Sühnopfer sei. Das Tridentinische Concil gab diese Erklärung, welche als der Todesstoss der römi-

schen Kirche zu betrachten ist, die sie so zu stützen und zu erhalten meinte, und die späteren Väter der Kirche stimmten mehr und mehr in der ferneren Folgerung überein, welche das neue System vollendet, dass der Mittelpunkt dieses Opfers die Consecration sei (unter welcher die Romanisten immer fälschlich die Worte der Einsetzung verstanden). Bossuet ist sehr entschieden in diesem Punkte; die Communion ist für ihn nur eine Nebensache, die Speisung der Anwesenden mit dem Fleische des Versöhnungsopfers; und da er fühlt, wie sehr dies dem Vorbilde des levitischen Gottesdienstes widerspricht, wo es für einen Frevel erklärt wird, vom Fleische des der Versöhnung geweihten Opfers zu essen, erklärt er dies auf eigene Hand für das grosse Geheimniss des neuen Bundes.

Der eigentliche Streitpunkt ist daher die Natur des christlichen Opfers. Es ist leicht, die Lehre von dem geistlichen Lob- und Dankopfer aufzustellen, und die tiefsinnigsten Schriftsteller unter den Katholiken (wie Pascal und die ganze Schule vom Port-Royal) sind voll von solchen Stellen; die eigentliche Streitfrage aber in ihrer bestimmtesten Form wäre so zu fassen:

„Ist die Lehre des Tridentinischen Concils unverträglich mit der Lehre vom geistlichen Opfer oder nicht?"

Sie möchten uns gern als Häretiker darstellen, deren Kennzeichen darin besteht, dass sie nur einen Theil der Wahrheit glauben; sie behaupten, dass nach ihrer Lehre ebenso viel Gewicht auf das geistliche Opfer gelegt wird, als nach der der Reformirten, die vielmehr ihrer Meinung nach das Opfer ganz aufgegeben und verloren haben, indem sie ihren ganzen Gottesdienst auf eine reine deistische Versammlung zur Anhörung einer Predigt zurückgebracht hätten. Es muss daher die letzte Aufgabe der reformirten Kirchen sein, nicht nur zu zeigen, was das wahre Opfer der Christen ist, sondern es auch zum Mittelpunkte ihres eigenen Gottesdienstes als der *viva vox ecclesiae* zu erheben, die als solche gewaltiger und einflussreicher ist als alle dogmatische Bücher: und so zu zeigen, dass in seinem vollkommensten und reinsten Sinne dies christliche Opfer nicht vollzogen und verstanden werden kann, so lange das Messopfer nicht abgeschafft ist.

Der natürlichste, umfassendste und wirksamste Weg, um so die Wahrheit des Christenthums ihrer Entartung gegenüber

zu stellen, liegt daher in der Liturgie, und um dies zu bewirken, müssen wir nothwendig thun, was die Kirche des fünften Jahrhunderts zu thun sich scheute und woran die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts manche Verhältnisse hinderten, namentlich die groben Missbräuche, welche sich durch die falsche Beziehung des gefährlichen Wortes „Opfer" in die Kirche eingeschlichen hatten. Diese unsterblichen Männer entdeckten die ganze Wahrheit, wie ihre Schriften es zeigen; als aber die Zeit gekommen war, wo die durch ihre Heldenbemühungen erneuerten Kirchen sich nach Maassgabe des damaligen Zustandes der Kirche und der von den Reformatoren hervorgerufenen neuen Elemente der Andacht organisiren konnten, da lenkten die neu ausgebrochenen Streitigkeiten die Aufmerksamkeit auf andere Punkte, hier und da war auch der grosse Geist jener Männer verschwunden und Männer von engeren und beschränkteren Ansichten über die christliche Lehre und Kirche, wenigstens ohne jene grossartige und umfassende Anschauungsweise, welche jene grossen Helden des Evangeliums charakterisirten, waren an ihre Stelle getreten.

IV.

Die apostolischen Constitutionen; ihr allgemeiner Charakter, Ursprung und Bedeutung.

Es gab ein Buch in der vor-nicänischen Kirche, in dem Zeitalter, welches wir als ein Ganzes das apostolische nennen können und dessen letzten Theil Hippolyt, Origenes und Cyprian darstellen, unter den Christen dieser zwei Jahrhunderte gab es ein Buch, das in einem besondern Sinne apostolisch genannt ward, nämlich als das Werk aller Apostel. Es war ein Buch, welches mehr gelesen ward, als irgend eine von den Schriften der Väter, und welches in kirchlichen Dingen grösseres Gewicht hatte, als irgend ein anderes, das Buch, vor dessen Ansehen selbst die Bischöfe sich beugten und das die Kirchen in zweifelhaften Fällen zu Rathe zogen. Und dies Buch war nicht die Bibel. Es war nicht einmal ein canonisches Buch, sondern seiner Form nach ein Werk der Erdichtung, und ward, da es vorgab, von den Aposteln zu stammen, durch die meisten Väter von den Büchern des Neuen Testaments ausgeschlossen.

Dies Buch ward bisweilen „die Lehre“ genannt, gewöhnlicher aber und eigentlich „die Verordnungen“ oder „die Constitutionen der Apostel“.

Wer jemals jene anziehenden und in vieler Hinsicht kostbaren Ueberreste gelesen hat, welche wir die apostolischen Väter nennen, wird gewiss zugeben, dass ihr Hauptreiz wesentlich in dem Bilde besteht, das sie von dem Leben der Kirche in dem merkwürdigen und wichtigen, aber dunkeln Zeitalter

entwerfen, welches dem der Apostel Christi folgte. Die Werke der apostolischen Väter des zweiten Jahrhunderts namentlich sind merkwürdiger und anziehender für uns als Ausflüsse und Denkmäler des allgemeinen Lebens, von dem sie Zeugniss geben, denn als persönliche Leistungen und Beweise persönlicher Tüchtigkeit in Denken, Gelehrsamkeit und Thatkraft. Und dennoch, wenn wir die Väter unter diesem Gesichtspunkte betrachten, nehmen wir bald wahr, dass sie ebensowohl wie die Schriftsteller des dritten Jahrhunderts uns nur mittelbar, unabsichtlich und gleichsam gelegentlich mit jenem allgemeinen christlichen Leben bekannt machen, und dass sie sämmtlich bei dem Leser eine vollständige Kenntniss dessen voraussetzen, was jenes Leben der Kirche eigentlich war. Es sind Briefe auf besondere Veranlassungen oder Abhandlungen über Einzelfragen, oder Vertheidigungsschriften, die an jüdische oder heidnische Gegner und Widersacher gerichtet sind. Unter keiner dieser Formen sind sie darauf berechnet, und mitzutheilen, was jeder hinreichend unterrichtete und eingeweihte Christ damals wusste. Im Gegentheil, alle jene Schriften setzen mehr oder weniger die Bekanntschaft mit demjenigen voraus, wovon sich erwarten liess, dass jeder Christ und jede Christin es wisse, bekenne, bete, thue, übe oder meide, und was im Allgemeinen Sitte und Ordnung war im häuslichen und Privat- wie im gemeinsamen christlichen Leben, in Gottesdienst und Kirchenregierung sowohl wie in der Kirchenzucht; und von allem diesen findet sich sehr wenig in der Bibel.

Ich habe schon in dem vorhergehenden Abschnitte dieser philosophischen Untersuchung darauf hingewiesen, dass es eins der Kennzeichen für die Göttlichkeit der christlichen Religion ist, dass unsere canonischen Bücher weder eine gottesdienstliche Ordnung, noch eine Verfassung enthalten. Wer aber ein Auge für die Wirklichkeit hat, muss einsehen, dass die christliche Gemeinde nicht lange nach dem Tode der zwei grossen Apostel bestehen, noch den Fall Jerusalems und den Tod des Johannes hätte überleben können, hätten sich nicht von dieser Zeit, dem Anfange des zweiten Jahrhunderts, Gebräuche und überlieferte Regeln fortdauernd gebildet, um das christliche Leben in den verschiedenen Kirchen zu ordnen und unter ihnen die Einheit im Geiste aufrecht zu erhalten. Ich glaube, dass uns die Thatsache selbst vorliegt; wäre das aber auch

nicht der Fall, so könnten wir doch dreist behaupten, dass die christliche Gemeinde sich nicht entwickelt haben könnte, wie sie es gethan hat, und dass sie nicht im zweiten und dritten Jahrhundert ihre Echtheit hätte bewahren können, hätte dieser organisirende Gemeinschaftsgeist nicht fortbestanden und wären jene Gebräuche, Ueberlieferungen und Anordnungen nicht frühzeitig niedergeschrieben und in grösserer oder geringerer Vollständigkeit, Aenderungen und Zusätzen unterworfen, in den ältesten Hauptkirchen der hochgebildeten hellenischen und römischen Welt im Morgen- wie im Abendlande gesammelt worden.

Die Christen jener Zeit waren schriftmässig, noch mehr aber apostolisch und katholisch. Sie vertrauten in Betreff der Bewahrung dieses apostolischen Charakters und dieser Einheit der Schrift und dem der Kirche gegebenen Geiste. Aber gerade dieser Glaube hatte sie bewogen, dies geistliche Leben und apostolische Bewusstsein rings mit den Formen, Gebräuchen und Uebungen zu umzäunen, die, wie sie wussten oder glaubten, unmittelbar oder mittelbar von den Aposteln zu ihnen herabgekommen waren. Wir haben gesehen, dass es zur Zeit des Hippolyt ein regsames und organisirendes Episcopat innerhalb jener Hauptkirchen gab, welches sich so thätig zeigte, als es je eins gegeben, und dass sich noch ein constitutionell-aristokratisches Element in der kirchlichen Regierung der Geistlichen und sogar ein Rest von Volksrecht in der Gemeinde zeigte, kurz, dass sich in jener Zeit alle erforderlichen Elemente fanden, um den Bedürfnissen des Augenblickes zu genügen. Daneben aber sehen wir den Hippolyt in Angelegenheiten der Kirchenzucht und Ordnung auf die kirchlichen Regeln oder „Bestimmungen“ eben so entschieden und mit derselben Autorität verweisen, wie er in Sachen der Lehre, d. h. unserer Erkenntniss vom Vater, Sohn und Geist, unveränderlich und ausschliesslich auf die Schrift verweist. Wo er den Charakter des Bischofs Zephyrinus bezeichnet (IX, p. 284) sagt er: „Der Mann war unwissend in den kirchlichen Bestimmungen (ἐκκλησιαστικοὶ ὅροι).“ Dieser Ausdruck, eigentlich „Definitionen“, bedeutete in jener Zeit genau dasselbe, was später nach dem nicänischen Concil die *Canones* oder Regeln genannt ward; denn ursprünglich war der Ausdruck Canon nur im Gebrauch, um eine Glaubensregel, nicht eine Regel der Kirchenzucht zu bezeichnen Schwerlich konnte sich Hippolyt auf jene Grundsätze des Kirchen-

rechtes berufen, um den Bischof von Rom anzugreifen, wenn nicht einige dieser Verordnungen, auf denen die Kirchenzucht beruhte, und denen im Allgemeinen apostolisches Ansehen zugeschrieben ward, schriftlich verzeichnet und unter den Urkunden des Presbyteriums aufbewahrt waren.

Dasselbe Zeugniss aber, und zwar noch ausdrücklicher, finden wir bei Irenaeus. Ich beziehe mich hier namentlich auf das berühmte „Pfaff'sche Bruchstück" von Irenaeus, an dessen Aechtheit man verständiger Weise nicht zweifeln kann. Ich habe den Werth und die Bedeutung desselben an einer andern Stelle erörtert, und hier brauche ich mich nur auf den im ersten Anhang gegebenen Text und auf die dort angezogenen Schriftsteller zu beziehen. Irenaeus sagt, dass diejenigen, welche den zweiten Verordnungen (διατάξεις) der Apostel folgten, d. h. welche sie gelesen haben und anerkennen[1]), wissen, was die Darbringung und das Opfer der Christen ist. Die einzige natürliche Auslegung dieser Stelle scheint mir zu sein, dass sie sich auf solche apostolische Vorschriften und Anordnungen bezieht, die da nicht in den canonischen Schriften der Apostel enthalten sind, dennoch aber von der Kirche als apostolisch anerkannt wurden und daher auf die eine oder die andere Weise niedergeschrieben sein mussten, als Irenaeus schrieb, d. h. nicht später, als in der zweiten Hälfte des zweiten Jahrhunderts. Die protestantischen Schriftsteller, welche sich nach einer andern Auslegung umsehen, thun dies in der That nur aus jener unverständigen Furcht vor dem Worte „Ueberlieferung", von welcher ich im ersten dieser Bruchstücke gesprochen habe. Sicher bestanden diese Verordnungen ursprünglich als mündliche Ueberlieferung oder wenigstens nur in den Urkunden einzelner Kirchen, nicht in einer amtlich allgemein anerkannten Gestalt; aber sie wurden beobachtet und waren daher lebendige praktische Regeln in den apostolischen Hauptgemeinden, wie Jerusalem, Antiochien, Alexandrien, Rom und andern. Diese Kirchen bestanden in jener Zeit völlig unabhängig von einander, und mit bedeutenden Eigenthümlichkeiten in der Gestalt des Gottesdienstes sowohl, als der Regierung und Zucht. Der allgemein bekannte Unterschied in Betreff der Osterfeier ist nicht der einzige. Aber alle waren mit einander vereinigt durch drei

[1]) Was Rothe's Auslegung betrifft, vgl. seine „Anfänge", p. 373.

wichtige Punkte: durch die Schrift, das Bewusstsein der Einheit und Wirksamkeit des Geistes und durch brüderliche Mittheilungen, wie sie von Zeit zu Zeit unter ihnen stattfanden.

Auf solche Verordnungen, die in einzelnen Kirchen bekannt und angenommen waren und als Regeln von allgemeiner, wiewohl nur disciplinarischer Autorität, keineswegs als Glaubensregeln galten, und die zu jener Zeit noch nicht niedergeschrieben waren, bezieht sich Clemens von Rom in seinem Briefe an die Korinther, welcher nicht allein authentisch, sondern sogar vor dem Johanneischen Evangelium geschrieben ist. Clemens spricht in seinem Briefe von Bestimmungen und Verordnungen der Apostel in Betreff des Amtes der Aeltesten und fordert Achtung vor denselben. Es bedarf keines Beweises, dass diese apostolischen Verordnungen, nämlich dass das Amt des Presbyters als lebenslänglich angesehen werden sollte, wenn der Aelteste nicht altersschwach würde oder das Amt durch seine Aufführung verwirkte, nicht schriftmässiger sind, als die Kindertaufe, wiewohl viel älteren Ursprungs.

Wenn Clemens also Achtung vor dieser Verordnung forderte, und, wie der Erfolg zeigte, erhielt, so berief er sich auf dieselbe Autorität, auf welche sich Irenaeus in seinen „zweiten Verordnungen“ bezieht, nur dass Clemens unzweifelhaft sich auf nichts Geschriebenes berufen konnte. Nichts ist hiernach natürlicher, als was in der That stattgefunden hat. Clemens von Rom ward als der Verfasser dieser Verordnungen genannt, da er der apostolische Mann war, der zuerst Satzungen oder Vorschriften der Apostel erwähnte, welche sich nicht in der Schrift fanden, oder wenigstens zuerst allgemeine Anerkennung für sie gefordert hatte. Sein Name so wie der der Apostel ist nur als mythische Form gebraucht, um eine unzweifelhafte Thatsache zu bezeichnen, nämlich den apostolischen Ursprung solcher Vorschriften nach ihrem Hauptinhalte. Der Sinn der Erdichtung ist, dass, was irgend in diesen Verordnungen nicht unmittelbar das Werk der Apostel ist, von ihren Schülern kommt, die sammt ihren Nachfolgern in den nächsten Geschlechtern ihr Werk in demselben Geiste fortsetzten, unter denen Clemens von Rom der erste und hervorragendste war. Das Bewusstsein ihres apostolischen Ursprungs, welches im zweiten und dritten Jahrhundert allgemein verbreitet war, rechtfertigt oder entschuldigt und erklärt wenigstens eine solche

Erdichtung, welche übrigens Niemand täuschen konnte, der über die Sache nachdachte.

Bei Hieronymus in dem Briefe an Lucianus finden sich folgende merkwürdige Worte: „Ich halte es für gut, dich zu ermahnen, dass die apostolischen Ueberlieferungen (namentlich diejenigen, welche den Glauben nicht betreffen) zu beobachten sind, wie sie sich überliefert finden, und dass die Gebräuche der Einen nicht durch die der Andern verdrängt werden sollen... Möge jede Provinz bei ihren eigenen bleiben und die Vorschriften ihrer Väter als apostolische Gesetze betrachten.“ Dieser Rath ist, richtig aufgefasst, sehr verständig und jedenfalls sehr lehrreich für die Kenntniss der Betrachtungsweise der alten Kirche. Augustin befolgte auf den Rath des Ambrosius denselben Grundsatz.

Die Sammlung dieser apostolischen Verordnungen und Vorschriften nun, welche Clemens geltend macht, und auf die Irenaeus sich beruft als den Katholischen bekannt und von ihnen in ihrer nur disciplinarischen, obwohl apostolischen Autorität anerkannt — dieses Buch, sage ich, welches im Ansehen der Bibel zunächst steht, und mannichfache Aufklärung über das Leben der alten Kirche gewährt, welche die Bibel nicht gibt und nicht geben kann, ist noch vorhanden und wesentlich dasselbe, welches die gelehrten Männer des vierten Jahrhunderts in verschiedenen Theilen des Morgenlandes in der einen oder anderen Gestalt vor Augen hatten, wie ihre Anführungen zeigen. Zwar wird das Buch von unsern vor-nicänischen Vätern nur erwähnt, und wir finden keine wörtlich genaue Anführung aus demselben bei irgend einem Schriftsteller des vierten Jahrhunderts, sondern erst vom sechsten abwärts. Indess finden wir doch für die meisten der von Epiphanius angeführten Stellen in unserem gegenwärtigen Texte andere, die fast buchstäblich mit jenen übereinstimmen. Wie kommt es demnach, dass die Entstehung dieses Buches niemals genügend erklärt worden ist, und dass es seit einem und einem halben Jahrhundert selbst (so viel ich weiss) nicht besonders abgedruckt und daher, wenn überhaupt, nur von denen gelesen worden ist, welchen die seltenen und kostspieligen Sammlungen der apostolischen Ueberreste zu Gebote stehen? Im Allgemeinen namentlich aus zwei Gründen; erstens daher, weil im siebenzehnten Jahrhundert die Vorurtheile aller Parteien einer befriedigenden Lösung entgegen-

standen, und zweitens, weil die neuere Kritik gänzlich den Deutschen überlassen worden, für welche die Wirklichkeit keinen Reiz hat. Doch können wir noch zwei besondere Ursachen hinzufügen: dass wir bisher nur Eine Sammlung kannten, und zwar gerade die am wenigsten ursprüngliche, und dass Hippolyt fast zu einer mythischen Person geworden war.

Wir wollen versuchen, zunächst einige feste Punkte zu gewinnen, um darauf unsere weiteren Untersuchungen zu gründen.

Natürlich folgt daraus, dass wir Constitutionen oder „Verordnungen der Apostel" besitzen, nicht, dass dies dieselben sind, auf welche die Männer des zweiten und dritten Jahrhunderts sich berufen, wie sich bald zeigen wird. Ebenso wenig folgt, dass, wenn wir entsprechende Stellen in jener Sammlung finden, wir darum im Ganzen denselben Text besitzen, welchen die Schriftsteller des vierten Jahrhunderts vor sich hatten. Aber es war eine ganz irrthümliche Voraussetzung, es gäbe nur ein heiliges Buch, welches unter dem Namen der Lehre oder der Verordnungen der Apostel in der Kirche gebraucht und wegen seines Verhältnisses zu den Aposteln hochgeehrt war. Ich werde nicht nur darlegen, dass wir einen abweichenden und weniger verfälschten Text von dem sogenannten achten Buche unserer griechischen Constitutionen haben, sondern hoffe auch überdem die Ursprünglichkeit und den höheren Grad der Authentie von drei anderen Texten zu erweisen, deren einer der Kirche von Antiochien angehört, die zwei anderen von alexandrinischem Ursprung sind, d. h. in Geltung und Gebrauch waren in der ägyptischen Kirche wie der andere in der syrischen. Und wie könnte es auch anders sein? Jede dieser grossen Kirchen, um nicht zu sagen jede apostolische und einflussreiche Kirche, war nicht allein unabhängig von den andern, sondern hatte auch ihre eigenen Anordnungen und Formen in der Kirchenzucht, namentlich in Betreff der Aufnahme und Unterweisung der Katechumenen, eines der wichtigsten Punkte der alten Kirchenordnung. Das fragliche Werk war grossentheils örtlicher Entstehung, in Betreff des Kernes seines Inhaltes, ich meine diejenigen Gebräuche und Anordnungen, welche in der betreffenden Kirche in Uebung waren. In allen aber bestand es sehr früh; und überall seiner schriftstellerischen Form nach als eine Erdichtung: denn es will für ein Dictat der Apostel an Clemens gelten.

Unglücklicherweise ist der griechische Text, den wir gerade besitzen, erweitert, zusammengestoppelt und mit Zusätzen vermehrt. In den ersten sechs Büchern, welche die erste Sammlung bilden, ist der ganze Text in einem rednerischen Styl überarbeitet von einem Sammler der späteren Zeit. Selbst die zwei übrigen Sammlungen, welche jetzt als das siebente und achte Buch gezählt werden, enthalten mehr Zusätze, als irgend eine andere, die uns bekannt geworden. Und doch kennen wir gegenwärtig deren drei, welche sich alle in der Form von der griechischen, so wie untereinander unterscheiden.

Allein dem steht eine andere Thatsache zur Seite, welche wir gleichfalls anzuerkennen haben, — die Uebereinstimmung dieser verschiedenen Texte, des koptischen, abyssinischen und syrischen, in den wichtigsten Artikeln nicht nur im Hauptinhalt, sondern selbst in der Form mit den entsprechenden Stellen des Kernes jener zwei Bücher, namentlich des achten. Diese Thatsache ist nicht mit der Voraussetzung zu vereinigen, dass das ganze Werk rein erdichtet und späten Ursprungs sei, und dass es rein ausgedachte Verordnungen darstelle, welche Betrüger erfunden hätten. Denn wie diese auch immer mit den alten Gebräuchen und den Schriften der alten Väter bekannt gewesen sein möchten, nimmermehr könnten sie in so höchst verschiedenen Kirchen Eingang gefunden, noch könnten Betrüger so einfache und ursprüngliche Formen erfunden haben.

Alle diese verschiedenen Sammlungen stehen im Ganzen auf derselben Grundlage, nämlich der apostolischen oder für apostolisch gehaltenen Sitte. Was das Zeitalter der Sammlung betrifft, so ist der letzte Theil des dritten Jahrhunderts der Gesichtskreis, welchem die meisten der alten Verordnungen angepasst sind, keine aber reicht über die Einführung des bischöflichen Systems durch Johannes im proconsularischen Asien (Jonien) hinaus. Es ist daher nicht zu verwundern, dass sich in keinem derselben die apostolische Anordnung über die Aeltesten findet, auf welche Clemens sich beruft. Vielmehr während Clemens von einer Verordnung spricht, die nur zwei Aemter in der Kirche voraussetzt, Aelteste, welche auch Aufseher (Bischöfe) heissen, und Diakonen, ruhen die hierarchischen *canones* unserer Constitutionen bereits auf dem vollständig entwickelten bischöflichen Kirchensystem und der Dreitheilung statt der Zweitheilung der geistlichen Aemter. Das ursprüngliche System

blickt zwar in einigen übersehenen Stellen heraus, wo diese Aemter nur gelegentlich erwähnt werden, aber wir wissen ja, dass viele Kirchen noch spät im zweiten Jahrhundert nur von Presbytern regiert wurden, welche Diakonen unterstützten. Indem wir also diesen Unterschied erwägen, können wir sagen, der entfernteste Gesichtskreis ist überall die Zeit nach Clemens, frühestens das Ende des Johanneischen Zeitalters oder des ersten Jahrhunderts. Blicken wir aber tiefer, so finden wir, dass die von Clemens erwähnte apostolische Verordnung allerdings die Grundlage des ganzen kirchlichen Systems bildet. Alle jene Verordnungen setzen in jedem Canon, welcher sich auf die Aemter des Bischofs oder Presbyters bezieht, voraus, dass sie lebenslänglich sind. Wie nun dieser Grundsatz nicht auf der Autorität der Schrift, sondern auf den spätesten persönlichen Anordnungen der Apostel und namentlich des Petrus und Paulus beruhte, so setzt diese Verordnung, auf welche Clemens sich bezieht, wiederum die in den Pastoralbriefen enthaltenen Verordnungen voraus.

Aus unserer allgemeinen Ansicht über Ursprung und Entwickelungsstufen der auf die Pastoralbriefe folgenden apostolischen Verordnungen und die verschiedenen Stadien, welche sie durchgemacht haben, können wir leicht den Umstand erklären, dass Epiphanius, der am Ende des vierten Jahrhunderts den Hauptinhalt der ersten sechs Bücher unserer griechischen Constitutionen vor sich hatte, in seinem Exemplar offenbar noch einige Stellen las, die jetzt völlig fehlen, oder von denen wir gerade das Gegentheil lesen. Dem steht, wie wir nachher zeigen werden, andererseits die Thatsache gegenüber, dass der Inhalt unserer Texte entschieden Verordnungen gibt und Gebräuche beschreibt, welche wir in eine frühere Zeit, als die des Irenaeus, setzen müssen. Da nun der Name (Verordnungen, Constitutionen) derselbe ist, so bin ich der Meinung, dass wir unbedenklich jene berühmte Stelle des Irenaeus, ein Zeugniss aus der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts, als einen Beweis anführen können, dass es in jener Zeit in der Kirche bereits eine Sammlung von Gebräuchen und Verordnungen gab, welche man den Aposteln zuschrieb. Ich glaube, wir können uns auch auf die Worte des Clemens als einen Beweis berufen, dass solche Gebräuche und Verordnungen in der Ueberlieferung vor dem Ende des ersten Jahrhunderts bestanden und

im Wesentlichen als maassgebend, wenn auch nicht als schriftmässig von vielen Kirchen allmälig angesehen worden sein müssen seit jener frühen Zeit, d. h. ehe noch Johannes sein Evangelium schrieb.

Was nun den Inhalt betrifft, so leuchtet es nach dem, was wir im ersten Theile dieser Bruchstücke gesagt haben, von selbst ein, dass jene überlieferten Gebräuche und Verordnungen oder Vorschriften, welche allmälig gesammelt und niedergeschrieben wurden, von Anfang an zweierlei Elemente enthalten haben müssen: solche, die sich auf die Gebräuche und die sich auf die Verfassung bezogen. Diese zwei Elemente müssen jedenfalls drei Capitel gebildet haben, d. h. sie müssen behandelt haben erstens: die Belehrung und Aufnahme der Katechumenen, zweitens den Gottesdienst und die heiligen Gebräuche, und drittens die Regierung und die verfassungsmässige Einrichtung der Kirche überhaupt. Ein viertes Capitel muss sich daneben bereits gebildet haben, ehe diese Verordnungen als ein Ganzes apostolischer Ueberlieferung, als das Vermächtniss der Apostel gesammelt und geordnet wurden. Das sind die Sittenregeln, welche die Anwendung des Dekalogs, der Bergrede und anderer allgemeiner Aussprüche Christi und der Ermahnungen und Rathschläge der Apostel für die Gestaltung des häuslichen und geselligen Lebens der Christen enthalten. In der That finden wir dies ethische Element in einer mehr schriftstellerischen, modernen Gestalt als Einleitungen der einzelnen Verordnungen im Anfange jeder Sammlung vorausgeschickt. Dasselbe ethische und moralische Element erscheint auch als Grundzug in volksmässigen Romanen und anderen Dichtungen, wie sie den Anfang der Litteratur der alten Christen bilden. Diese Bücher waren namentlich für die Katechumenen bestimmt, um als Vorbereitung zur Taufe zu dienen. Athanasius bemerkt dies ausdrücklich von den apostolischen Constitutionen selbst.

Wie schwach aber auch die äussere Bezeugung für das frühe Vorhandensein nicht nur des Inhalts, sondern auch der erdichteten Form der „Verordnungen der Apostel" sein mag, so finden sich doch zwei entschiedene Gewährsmänner für ihr Dasein und ihr Ansehen vor der nicänischen Epoche: Athanasius, der zwischen 330 bis 360 schrieb, und Epiphanius, aus der früheren Theodosianischen Periode, dessen Werk 375 begonnen ward.

Athanasius giebt in seinem neununddreissigsten Festschreiben, nachdem er die von der Kirche angenommenen und gebrauchten canonischen Bücher aufgezählt hat, eine Liste derjenigen Werke, die, wie er sagt, nicht canonisch sind, aber von den Vätern bestimmt wurden, von denen gelesen zu werden, die Unterweisung in der wahren Lehre begehren [1], nämlich das Buch der Weisheit und die Weisheit Sirach's, Esther, Judith, Tobias und die sogenannte Lehre der „Apostel" und „den Hirten". Die Entstehungszeit des „Hirten" oder „Hermas" nun, der nach der „Lehre der Apostel" genannt wird, ist bekannt. Er ward von dem Bruder des Bischofs Pius um 150 geschrieben. Der Verfasser der „Synopsis der heiligen Schrift", die unter den Werken des Athanasius steht, nennt, wo er von den „bestrittenen Theilen" (ἀντιλεγόμενα) des Neuen Testaments redet, die vor der Gemeinde gelesen werden, unter anderen die „Lehre der Apostel" und die „Clementinen" und fügt hinzu: Die der Wahrheit entsprechenden und inspirirten (θεόπνευστα) Theile derselben sind übertragen worden (μετεφράσθησαν, was nicht einfach „übersetzt" heisst, und Veränderungen sowohl wie Auslassungen einschliesst). Eusebius hatte vor ihm die „Lehre der Apostel" unter den unechten „Büchern des Neuen Testaments" aufgeführt, zusammen mit den „Offenbarungen des Petrus", einer Vision, die der Verfasser des Muratorischen Bruchstücks ein canonisches Buch der katholischen Kirche nennt, wenigstens der römischen, und auf dieselbe Stufe mit der Offenbarung des Johannes stellt, wobei er jedoch hinzufügt, dass Manche gegen ihre Verlesung (als eines canonischen Buches) Einspruch erheben.

Wir sehen aus diesen Anführungen, dass Schriftsteller aus dem ersten Theile des vierten Jahrhunderts, wie Eusebius und Athanasius, das fragliche Werk „die Lehre" oder „die Lehren" der Apostel nennen; so auch der Verfasser der „Synopsis" un-

[1]) Οὐ κανονιζόμενα μὲν, τετυπωμένα δὲ παρὰ τῶν πατέρων ἀναγινώσκεσθαι τοῖς ἄρτι προςερχομένοις καὶ βουλομένοις κατηχεῖσθαι τὸν τῆς ἀληθείας λόγον. Dies geht sowohl auf die Apokryphen wie auf Hermas. Drey übersetzt es (p. 3), wobei er dem Cotelerius folgt: „welche nach der Vorschrift der Bischöfe in den Kirchen gelesen werden". So auch p. 82. Was die Erwähnung des Buches Esther betrifft, so bezieht sich diese natürlich auf die apokryphischen alexandrinischen „Bruchstücke des Buches Esther".

ter den Werken des Athanasius. Es ist schon an sich die natürlichste Voraussetzung, dass diese „Lehre der Apostel" nichts anderes ist als „die Constitutionen oder Verordnungen der Apostel", denn sonst würden wir von einem so hochgeschätzten und so viel gelesenen Buche gar nichts wissen. Aber Zonaras [1]) bezieht die Verwerfung der apostolischen Constitutionen durch das Trullanische Concilium im Jahre 692 ausdrücklich auf die „Lehre", da er diese erwähnt, indem er von jener Verwerfung spricht, und in der That passt dieser Titel auch sehr gut zu unserm Buche, welches mit moralischen Ermahnungen beginnt und endet, wiewohl der eigentliche Kern sich auf ausdrückliche Verordnungen über Gebräuche oder Kirchenzucht bezieht. Was diese Verwerfung selbst betrifft, so giebt das Concil als Grund den Umstand an, dass das Buch von Häretikern verfälscht worden sei (*can.* 112, 113). Die späteren byzantinischen Schriftsteller, Photius an der Spitze, sprechen von den acht Büchern unserer „Constitutionen" in dem Sinne, dass sie zwar erdichteter Weise die Namen des Clemens und der Apostel trügen, übrigens aber eine alte und achtungswerthe, vielleicht sogar orthodoxe Schrift wären. Sie verdächtigen einige Ausdrücke oder den Mangel einiger theologischen Kunstworte als arianisch, was aber ein ungerechter Verdacht ist, den unsere Constitutionen mit allen andern nicänischen Vätern theilen, die über diese Gegenstände sprechen.

So viel von den äusserlichen Zeugnissen und den geschichtlichen Wahrscheinlichkeitsgründen. Die überzeugendsten Beweise aber liefert der Inhalt selbst. Sobald wir fortnehmen, was zu dem schlechten Geschmack der erdichteten Fassung gehört, daher alle die ethischen Einleitungen und die gelegentlichen moralischen Schlussbemerkungen, und überhaupt, was offenbar aus schriftstellerischer Tendenz überarbeitet ist, und sobald wir endlich einige leicht zu erkennende Einschaltungen aus dem vierten und fünften Jahrhundert fortstreichen, finden wir uns unverkennbar mitten im Leben der Kirche des zweiten und dritten Jahrhunderts.

Wir haben meiner Meinung nach jetzt die urkundlichen Beweise in den Händen, dass unser griechischer Text der am

[1]) Anm. Zu Canon 60, vergl. mit seinen Erklärungen von Canon Laodic. 60.

wenigsten ursprüngliche und der zumeist erweiterte und verfälschte von allen ist, die uns erhalten sind. Nichtsdestoweniger enthält er in den zwei letzten Büchern, und zwar in diesen allein, das Meiste von den ursprünglichen Bestandtheilen. In unserem Anhange habe ich für die Leser, die eine nähere Kenntniss davon wünschen, alle bisher vernachlässigten oder unbekannten Texte ausgezogen und, wo es nöthig schien, die Worte selbst gegeben und mit einander verglichen. Ich verweise namentlich auf den Text der koptischen Verordnungen der Apostel und die Erklärung zu denselben.

In unserem dritten Theile aber werden wir den Text selbst geben, den echten Kern jener kostbaren Ueberreste. Wer könnte sie ohne Ehrfurcht und bei einem christlichen Herzen ohne tiefe Bewegung lesen? Wer fühlt nicht, dass sie in der That verdienen, ihre Stelle zunächst der Bibel einzunehmen? Wer kann über das Zeitalter in Zweifel sein, in dem solche Gebräuche und Verordnungen sich bildeten und niedergeschrieben wurden?

Nachdem ich die Hauptpunkte festgestellt habe, von denen man bei einer unparteiischen Beurtheilung der apostolischen Constitutionen auszugehen hat, und die Methode bezeichnet habe, der ich bei der Untersuchung gefolgt bin, will ich noch einige Worte hinzusetzen über die Geschichte der Kritik jener merkwürdigen Schrift.

Die Bedeutung, welche die englischen Kritiker am Ende des siebenzehnten und Anfang des achtzehnten Jahrhunderts mit wenigen Ausnahmen diesem Buche beimassen, und der entschiedene und fast allgemeine Glaube an das Alterthum und die Ursprünglichkeit des Kernes seiner Bestandtheile bildet die glänzendste Seite der kirchengeschichtlichen Kritik Englands. Freilich unternahm es keiner jener ausgezeichneten Männer, zu versuchen, den natürlichen Ursprung und die echten Grundbestandtheile nachzuweisen; und ihre schliesslichen Vermuthungen in ersterer Hinsicht sind eben so widersprechend als ungeschichtlich. Während Pearson den Ursprung der apostolischen Constitutionen auf die Apostel oder ihre Schüler zurückführt, und während Grabe sie sogar als mündliche Ueberlieferungen

bezeichnet, die im Anfang des zweiten Jahrhunderts niedergeschrieben worden, schreibt Bischof Beveridge ihre Abfassung dem Clemens von Alexandria zu, indem er voraussetzt, die Ueberlieferung habe ihn mit dem römischen verwechselt, eine Verwechselung, wie sie die Ueberlieferung nimmermehr begehen konnte und in die ein so gelehrter Mann selber nicht hätte fallen sollen. Erzbischof Usher fällt in das entgegengesetzte Extrem: indem er die Bedeutung einiger eingeschobenen spätern Bestandtheile übertreibt, nimmt er an, die Constitutionen seien im sechsten Jahrhundert geschrieben worden, eine Ansicht, in der ihm der deutsche Ittig und Vater Tillemont gefolgt sind, die aber aller geschichtlichen und innern Wahrscheinlichkeit zuwiderläuft. Waren diese gelehrten und scharfsinnigen Männer von einer Seite durch ihre übereinkömmlichen theologischen Ansichten befangen, so wurde Whiston, dieser fromme, gelehrte und scharfsinnige Forscher, durch seine entgegengesetzten Lieblingsgrillen zu einer noch phantastischeren und geradezu sinnlosen Vermuthung getrieben. Denn er stellte die fast unglaubliche Meinung auf, dass unsere Constitutionen von Christus seinen Jüngern in den vierzig Tagen nach der Auferstehung dictirt worden seien. Indess jene Fehler und selbst dieser phantastische Einfall vermindert nicht das Verdienst der englischen Schule, den Charakter des Werkes in seinem Verhältniss zu einer Urkunde der alten Kirche aus der vor-nicänischen Periode gefühlt und nach besten Kräften vertheidigt zu haben.

Was die Forschungen der protestantischen kritischen Schule Deutschlands betrifft, so ist die Kritik dieser Constitutionen unzweifelhaft ihre schwächste Seite, und zwar aus sehr natürlichen Gründen. Womit sie am besten umzugehen wissen, das ist der Gedanke, die ideale Seite der Geschichte; was ihnen am fernsten liegt, ist die Wirklichkeit. Was die apostolischen Constitutionen Schätzenswerthes enthalten, ist die blosse Wirklichkeit: das Speculative oder Ideale, das sie enthalten, ist völlig bedeutungslos. Nur so lässt es sich erklären, dass Neander kaum den allergeringsten Gebrauch von den Schätzen gemacht hat, welche die Constitutionen enthalten, und dass, während der langweilige Roman der Clementinischen Fälschungen zum Gegenstande sehr tiefer (wiewohl, wie mir scheinen will, eben so voreiliger) Forschungen (von Schliemann, Hilgenfeld, Ritschl und Anderen) gemacht worden ist, die Constitutionen weder neu

abgedruckt, noch ausgelegt worden sind; höchstens ist ihnen ein verächtlicher Seitenblick von den deutschen Kritikern zu Theil geworden. Nur zwei ehrenwerthe Ausnahmen sind zu nennen. Rothe hat nur eine allgemeine Uebersicht über den Stand der Frage in einer höchst lehrreichen und scharfsinnigen Anmerkung zu seinem Werke über den Ursprung der Kirchenverfassung gegeben, und Krabbe hat der Frage selbst einen jugendlichen Versuch gewidmet.

Um dieselbe Zeit (1832) machte ein deutscher Theolog von der kritischen römisch-katholischen Schule in Deutschland, von Drey, die griechischen Constitutionen und die Canones der Apostel zum Gegenstande einer ausführlicheren Forschung, und würdigte eingehender das Verdienst dieser Ueberreste. Er kommt zu demselben Ergebniss, zu dem auch Krabbe gelangte — dem vor-nicänischen Ursprung des Buches; und er hat diese Behauptung besser erwiesen, als seine Vorgänger, was einen Theil des Inhalts angeht. Wenn er aber die ersten sechs Bücher als das Werk eines vor-nicänischen Verfassers betrachtet, so verräth er damit bedeutenden Mangel philologischer Sorgfalt und kritischen Tactes. Eben so, wenn er anerkennt, dass das siebente eben so wie das achte Buch einen eigenthümlichen Charakter hat, übersieht er, dass sie überhaupt keine Ergänzung bilden, sondern dass jedes derselben eine besondere Sammlung ausmacht und zwar eine solche, die in ihren ursprünglichen Bestandtheilen eben so echt und ursprünglich sind, wie die ersten sechs Bücher zusammengestoppelt sind. Daher der unhaltbare Gedanke, dass wir in diesen ersten sechs Büchern einen ursprünglichen und regelmässigen Plan besitzen, und nicht einen rhetorischen Versuch mit vielen Einschaltungen, einzelne Sammlungen, die nur wenige echte Goldkörner enthalten. Sein Schlussergebniss, dass diese sechs Bücher für die Katechumenen bestimmt gewesen seien, während das siebente den Geweihten und das achte, das Pontificale, den Priestern allein vorbehalten worden sei, fällt nothwendig mit der Voraussetzung zugleich zusammen, aus der es abgeleitet ist. Diese Grundmängel seiner Forschung hindern ihn, zu der einfachen geschichtlichen Lösung zu kommen.

Der zweite Anhang gibt eine vollständige Uebersicht des ganzen Werkes, und erweist die Thatsache, dass die ersten sechs, das siebente und das achte Buch neben einander her-

gehende Sammlungen sind, und dass die beiden letzteren einen Kern enthalten, der nachweisbar durch spätere Zusätze erweitert ist.

Wir beeilen uns jetzt, das Problem des achten Buches für sich zu lösen, weil dasselbe, seinem Kerne nach, ganz besonders nachdrücklich beglaubigt ist und weil dasselbe unmittelbar mit der Hauptfrage unserer Untersuchung in Verbindung steht. Denn wir finden den Schlüssel seiner Entstehung in einem verlornen Werke des Hippolyt, das höchst wahrscheinlich mit Auslassungen und unzweifelhaft mit einigen Zusätzen die Einleitung zu diesem wichtigsten Theile unseres griechischen Textes bildet.

V.

Das Werk des Hippolyt über die Gaben des heiligen Geistes und Spuren dieses Werkes in den apostolischen Constitutionen.

Drey, der unnachsichtig Alle rügt, welche eine auf die Constitutionen bezügliche Stelle der Väter übersehen, behauptet (p. 170), dass über den Inhalt des Werkes von Hippolyt über die Charismata oder die Gaben des heiligen Geistes nichts bekannt sei. Der gelehrte Mann hat dabei eine gewichtige Stelle des Hieronymus übersehen, welche sich unverkennbar auf dieses Buch bezieht und welche auch schon Fabricius (wiewohl unvollständig) gegeben hat. Denn in dem merkwürdigen Briefe an Lucinius vom Jahre 398 sagt Hieronymus als Antwort auf einige Fragen und Gewissensbedenken dieses etwas abergläubischen und beschränkten Mannes: „In Betreff Deiner Fragen über den Sabbath und ob man an demselben fasten solle, und in Betreff des Abendmahls, ob man es täglich nehmen solle, was in der römischen und spanischen Kirche Gebrauch sein soll, hat Hippolyt, ein sehr ausgezeichneter Schriftsteller, geschrieben, und gelegentlich haben sie viele Schriftsteller im Hinblick auf verschiedene Gewährsmänner berührt [1]).

[1]) Anm. Opp. ed. Vallars. Venet. tom. III. p. 430. „De Sabbatho quod quaeris, utrum jejunandum sit, et de Eucharistia an accipienda quotidie, quod Romana ecclesia et Hispaniae observare perhibentur, scripsit quidem et Hippolytus, vir disertissimus, et carptim diversi scriptores et variis auctoribus edidere.“

Es ist klar, dass die Schrift des Hippolyt hier angeführt wird zum Unterschiede von Schriftstellern, die beiläufig verschiedene Meinungen über diesen Gegenstand angeführt hatten. Was er von Hippolyt anführt, muss also in einem Werke gestanden haben, das förmlich von diesen und ähnlichen Gegenständen der kirchlichen Ordnung handelte und als eine Autorität betrachtet wurde. Dies aber konnte nur die Abhandlung über die Charismata sein. Keines von den zahlreichen Verzeichnissen seiner Werke enthält irgend eins, das sich auf einen solchen Gegenstand bezöge. Nun geben zwei Handschriften, eine zu Oxford (aus der Barocci'schen Sammlung), und eine zu Wien (Fabr. I, 245—259), den Text des achten Buches als einen Theil der apostolischen Constitutionen, nur ohne die unverkennbaren Einschaltungen und Zusätze unseres gegenwärtigen Textes, unter dem Titel:

Διδασκαλία [πάντων] τῶν ἁγίων Ἀποστόλων περὶ χαρισμάτων
„Lehre der heiligen Apostel von den Charismen".

Die Einleitung zu diesem Werke, das völlig mit dem Text des achten Buches übereinstimmt, ist eine schriftstellerische Arbeit, deren Styl sich eben so sehr von der rohen Form der canonischen Verordnungen, wie von dem moralisirenden Ton der ethischen Einleitungen zu den ersten Büchern und dem siebenten Buche unterscheidet. Ich spreche unbedenklich die Behauptung aus, dass sie das Gepräge des Hippolyt in den Gedanken sowohl wie im Ausdruck an sich trägt. Wir haben nur den ersten einleitenden Satz auszulassen (in welchem auch der Zusatz zu dem Evangelium des Marcus, cap. 15, angeführt wird) und in dem, was folgt, nur die übereinkömmliche Wendung: „Wir, die Apostel" und Aehnliches, das die Dichtung forderte, und, was bleibt, ist ursprünglich und gedankenreich. Die Grundgedanken der Schrift sind folgende:

„Die Macht, Wunder (Zeichen) zu thun, ward den Aposteln und ebenso denen, welche durch sie gläubig wurden, gegeben, nicht um dererwillen, welche diese Macht besassen, sondern um der Ungläubigen willen Das ist der Sinn der Worte unseres Erlösers: Darinnen freuet euch nicht, dass euch die Geister unterthan sind; freuet euch aber, dass eure Namen im Himmel geschrieben sind. Denn das Eine ist geschehen durch Seine Kraft, das Andere durch unseren guten Willen und Eifer,

insofern wir nämlich von Ihm unterstützt sind. Es ist deshalb nicht nothwendig, dass alle Gläubigen Dämonen auszutreiben wissen, oder Todte zu erwecken oder mit Zungen zu sprechen. Ja, solche Wunder bewirken nicht immer die Bekehrung, wie die Geschichte Moses eben so wohl, wie die Jesu selber, beweist."

„Deshalb müssen die, welche solche Gaben besitzen, sich nicht über die erheben, welche keine Wundergabe haben: denn es ist Niemand, der da an Gott glaubt durch Christus, der nicht eine geistliche Gabe empfangen hätte: es ist eine Gabe des heiligen Geistes, abzuthun den heidnischen Aberglauben, oder den jüdischen Schleier, und zu glauben, dass das ewige Wort Fleisch geworden, dass Er lebte als Mensch, alle Gerechtigkeit erfüllend, und starb am Kreuze und erstand von den Todten und erhoben ward zu Gott. Wenn du also eine Gabe empfangen hast, so hat dein Bruder eine andere empfangen: das Wort der Weisheit oder der Erkenntniss, oder, die Geister zu unterscheiden, oder in die Zukunft zu schauen, oder der Lehre oder der Geduld oder der frommen Enthaltsamkeit. Als Moses seine Wunder in Aegypten that, erhob er sich nicht über seine Landsleute; noch that das Josua, noch Samuel, der als ein mächtiger Prophet und Hoherpriester David nicht verachtete, welcher gleichfalls ein Prophet war und ein König Eben so zeigten auch Elias oder Elisa oder David keinen Hochmuth."

„Niemand soll daher einen Bruder verachten, welcher keine Wundergaben besitzt. Denn, vorausgesetzt, es gäbe keine Ungläubigen mehr, so wäre alles Wunderthun überflüssig. Ferner ist ein Feldherr nichts ohne sein Heer, und ein Befehlshaber nichts ohne die, welche ihm gehorchen. Darum soll sich der Bischof nicht über Diakonen und Presbyter erheben, noch die Presbyter über das Volk: denn das Ganze besteht aus diesen allen mit einander. Bischöfe und Presbyter gehören Anderen zu als Priester, und die Laien gehören zu Anderen als Laien: ein Christ zu sein, steht in unserer Macht: ein Apostel oder ein Bischof oder dergleichen zu sein, steht nicht in unserer Macht, sondern in der Macht Gottes, der die Gaben verleiht."

Hier ist wohl zu merken, dass der Verfasser unter Charismen sowohl die Gaben, als auch die Kirchenämter zusammen begreift, welche die Verheissung des heiligen Geistes haben. Die Ideenverbindung eröffnet uns das Verständniss des Planes

und der Ausdehnung seiner Schrift und bietet den eigentlichen Schlüssel zur Verbindung dieses Buches mit den apostolischen Constitutionen. Diese Verbindung ist noch deutlicher ausgesprochen in dem nächsten Satze, wo der Verfasser zum Schluss des ersten Abschnitts seiner Schrift sagt: „So viel von denen, welche würdig erachtet worden der Gaben oder Aemter" (χαρισμάτων ἢ ἀξιωμάτων).

Das zweite Capitel beginnt so: „Wir fügen noch diese Bemerkung hinzu: Nicht jeder, der da prophezeit, ist fromm, noch jeder, der da Dämonen austreibt, heilig. Balaam war ein Prophet, Kaiphas ein Hoherpriester. Ein Bischof, der sich durch Unwissenheit oder Bosheit herabwürdigt, ist kein Bischof, sondern straft seinen Namen Lügen und ist nicht von Gott hingestellt, sondern von Menschen: gerade wie ein tyrannischer König kein König mehr ist, sondern ein Tyrann. Dies sagen wir nicht aus Verachtung gegen wahre Propheten, sondern um die Anmassung derer zu zügeln, welche sich überheben. Findet sich daher irgend ein Mann oder ein Weib unter euch, die da solche Gnade besitzen, so lasst sie demüthig von sich denken, dass sie Gott gefallen."

Mich dünkt, das ist eine Sprache, wie sie eines heiligen christlichen Vaters nicht unwürdig ist, und völlig im Charakter des Verfassers der Schrift über den Antichrist, und des muthigen Widersachers eines tyrannischen und gottlosen oder unwissenden Bischofs, in dem grossen Werke über die Häresien.

Hippolyt behandelte also offenbar in seinem Buche zugleich die Gaben des heiligen Geistes und die Aemter der Kirche. Dieser zweite Theil führte ihn fast nothwendig mitten in die apostolischen Verordnungen in Bezug auf Anbetung und Gottesdienst, und die zwei von Hieronymus erwähnten Punkte konnten sehr natürlich an einer Stelle der Schrift vorkommen. Aber auch in dem, was folgt, befindet sich ein nicht zu verachtender Fingerzeig darüber, dass Hippolyt in diesem Werke über die Kirchenämter handelte.

Das erste Capitel der Verordnungen, welches auf die Einleitung folgt, ist überschrieben: „Ueber die Erwählung (χειροτονία), von Hippolyt." Darnach folgen Regeln und Verordnungen über die Weihe und Einsetzung in verschiedene Kirchenämter (Cap. 1 bis 15). Diesen folgt eine ähnliche Reihe von Verordnungen und Bestimmungen über denselben Gegenstand, aber in völlig ab-

weichenden Worten, und dieser Theil wird zugeschrieben dem Simon κανανίτης" und wiederum eingeleitet durch ein Schriftstück von sehr entschiedenem canonischen und hierarchischen Charakter (Cap. 17). Es beginnt:

„Der Bischof segnet, wird aber nicht gesegnet, er ertheilt die Weihe, theilt den Segen aus und empfängt ihn von Bischöfen, aber nicht von Presbytern. Er kann jedes Mitglied der Geistlichkeit ausschliessen, nicht aber einen Bischof, denn ein Bischof für sich kann einen Bischof nicht ausschliessen."

„Der Presbyter segnet und empfängt keinen Segen, ausser vom Bischof und der Körperschaft seiner Mitpresbyter: er legt die Hände auf, gibt aber nicht die Weihe, noch schliesst er aus; aber er entfernt Untergebene zeitweilig aus dem Amte, wenn sie dazu Anlass geben."

„Der Diakonus ertheilt nicht den Segen, sondern empfängt ihn vom Bischof und Presbyter; er tauft nicht und bringt nicht das Opfer; wenn aber das Opfer vom Bischof und Presbyter gebracht ist, gibt er es dem Volke, nicht als Priester, sondern im Dienst der Priester."

Hier können wir die Entstehung dieser Constitutionen genau verfolgen. Gegen das Ende der vornicänischen Periode brachte man die alten einfachen Sammlungen von Gebräuchen und Verordnungen in ein Buch, indem man verschiedenen Zusammenstellungen von „*Coutumes*" eine Einleitung gab, die man entweder selbst zusammenschrieb (wie es vermuthlich bei der letzten der Fall ist), oder eine passende Abhandlung eines alten Werkes abschrieb oder im Auszug benutzte. So hat der Sammler unseres siebenten Buches, wie Jedermann jetzt weiss, zwei Capitel des alten Briefes ausgezogen, welcher den Namen des Barnabas trägt. Eben so hat es der Sammler des achten Buches, oder ein Vorgänger in dieser Art der Sammelliteratur, offenbar mit dem Werke des Hippolyt über die Charismen gethan.

Und dieser letztere Auszug muss ein grosses Ansehen erlangt haben; denn wir finden ihn unter den Canones der alexandrinischen Kirche, die uns in koptischer Sprache aufbewahrt sind, ein Werk, das erst vor einigen Jahren herausgegeben worden und welches mir das bedeutendste Denkmal dieser Art zu sein scheint, das wir besitzen.

Ich habe im Anhang VII einen vollständigen Auszug und Ueberblick dieses wichtigen Werkes gegeben, das bisher durch-

aus keine Beobachtung gefunden zu haben scheint. Der dort gegebene Text ist aus der Ausgabe des Erzbischofs Tattam genommen; wo der Urtext und der Sinn es zu fordern schien, habe ich solche Veränderungen vorgenommen, wie sie der gedruckte koptische Text erlaubte. Der selige Dr. Schwarze hatte während seines Aufenthalts in England und Paris bedeutende Vorbereitungen zu einer kritischeren Ausgabe gemacht. So eben ersehe ich aus der Vorrede zu einem nachgelassenen Werke dieses ausgezeichneten Gelehrten, dass der Text druckfertig ist, und ich hoffe, dass dieser Schatz dem Publikum nicht vorenthalten und ohne Verzug herausgegeben werden wird. Indem ich aber diese Hoffnung ausspreche, kann ich den Wunsch nicht zurückhalten, dass das Werk „die apostolischen Constitutionen“ etwas mehr Gnade finden möge, als die berühmte koptische Handschrift eines gnostischen Werkes im Britischen Museum, die Πίστις Σοφία, von der Hand des Professor Petermann erfahren hat. Der gelehrte Herausgeber hat dasselbe ohne alle Auslegung oder Erläuterung veröffentlicht, obwohl es neun Zehntheilen der Leser ohnedies fast unverständlich ist, und obwohl der Inhalt von selbst zu kritischen Bemerkungen auffordert, namentlich in Betreff der alten ägyptischen und platonischen Speculation. Ueberdem aber verräth es, wenn man einfach (wie der Verfasser thut) wiederholt, dass das Buch angeblich ein Werk des Valentinus ist, die äusserste Vernachlässigung oder Unkenntniss dessen, was von diesem grossen Manne bekannt ist und was jeder Kritiker, der das Buch liest, leicht herausfinden wird in Betreff des späten Zeitalters und der ägyptischen (wahrscheinlich Markosianischen) Entstehung dieses verworrenen, wiewohl philologisch und geschichtlich merkwürdigen Schriftwerkes.

Aber, um zu den apostolischen Constitutionen zurückzukehren, so finden wir noch andere Spuren zu Gunsten des frühzeitigen und verbreiteten Glaubens an einen Zusammenhang eines Theils derselben mit dem Hippolyt. Einige Canones der syrischen Kirche und eine der Sammlungen der abyssinischen, welche von einander ganz unabhängig sind, werden ausdrücklich dem Hippolyt zugeschrieben, welcher Name semitisch *Abulides* geschrieben wird.

Die Anhänge V. und VI. zeigen, inwieweit der Inhalt mit dem achten Buche und mit Hippolyt übereinstimmt.

VI.

Allgemeine Ergebnisse in Betreff der apostolischen Constitutionen und Canones.

A. *Allgemeine kritische Ergebnisse.*

Ich glaube, im Anhange, deutlicher, als es bisher geschehen ist, den vornicänischen Ursprung des Buches oder vielmehr der Bücher erwiesen zu haben, die nach einer frühen Erdichtung „apostolische Constitutionen" genannt wurden und demgemäss das noch höhere Alter der kirchlichen und schriftstellerischen Bestandtheile, aus welchen dieselben bestehen. Ich habe gezeigt, wie im siebenten Buche die Sammler den Brief des Barnabas benutzt haben, der in die erste Hälfte des zweiten Jahrhunderts gehört, wie im achten Hippolyt ausgezogen oder abgeschrieben ist, und wie die ersten sechs Bücher so voll sind von Wendungen, die sich in der zweiten Ueberarbeitung der Ignatianischen Briefe finden, dass ihr letzter Sammler, der Urheber des gegenwärtigen Textes, entweder bald nach der Abfassung jener Ueberarbeitung gelebt haben muss oder *vice versa,* oder der Ueberarbeiter und der Sammler dieselbe Person gewesen sein müssen. Der letztere Umstand macht es wahrscheinlich, dass wenigstens die ersten sechs Bücher der griechischen Sammlung gleich den Ignatianischen Fälschungen aus Kleinasien stammten. Denn zwei Punkte leuchten von selbst ein: sie sind morgenländischen Ursprungs und sie gehören weder nach Antiochia noch nach Alexandria. Ich denke aber, Niemand wird sie jetzt noch nach Palästina versetzen.

Was das Verhältniss der verschiedenen Sammlungen dieser Art betrifft, welche hier zum ersten Male durchgängig gesichtet und mit einander verglichen sind, so habe ich (wie die Uebersichten am Ende jedes kritischen Capitels im Anhange noch vollständiger zeigen werden) folgende zehn Punkte festgestellt:

Erstens. Der griechische Text enthält drei verschiedene Sammlungen: die ersten sechs Bücher, das siebente und das achte.

Zweitens. Die erste dieser Sammlungen (Buch I—VI) ist gänzlich überarbeitet und danach mit Einschaltungen vermehrt.

Drittens. Die Einschaltungen verrathen sich hier und in den andern Sammlungen in den meisten Fällen nicht nur durch ihren Inhalt, sondern auch durch den Umstand, dass, wenn sie fortgestrichen werden, in der Reihenfolge der Verordnungen eine natürliche Ordnung sich zu erkennen giebt, an Stelle des gegenwärtigen völligen Mangels aller logischen Ordnung.

Viertens. Die zweite griechische Sammlung oder das siebente Buch ist in seinen Verordnungen völlig ursprünglich und findet sich in den andern nicht griechischen Sammlungen nicht wieder.

Fünftens. Der gewöhnliche Text des achten Buches der griechischen Constitutionen ist eine verdorbene und mit Einschaltungen vermehrte Recension des in den wiener und oxforder Handschriften enthaltenen Textes, gerade wie es Grabe behauptet hat.

Sechstens. Die Sammlung ist mit Hippolyt in Zusammenhang gebracht sowohl durch die Einleitung, die es eröffnet, und die im Wesentlichen als ein Theil des verlornen Buches des Hippolyt betrachtet werden kann: „die apostolische Ueberlieferung über die Gaben des heiligen Geistes", als durch den Wortlaut der Capitel über die Kirchenämter und vielleicht durch den einiger anderer (Buch III—VI).

Siebentens. Die Hauptbestandtheile dieser Sammlung sind in dem letzten Theile der Sammlung der apostolischen Verordnungen enthalten, wie sie in Aegypten in Gebrauch war (Buch III—VI) und uns im koptischen Text aufbewahrt geblieben ist.

Achtens. Der erste Abschnitt dieser Verordnungen (Buch I und II) der Kirche zu Alexandria bietet die Grundlage dar von einem demjenigen sehr ähnlichen Werke, das die ersten

sechs Bücher der griechischen Constitutionen, eine entschieden betrügerische Fälschung, die Vorläuferin des Pseudo-Isidorischen Betruges des spätern Kirchenrechts der römischen Kirche, in einem durchaus verdorbenen und verhältnissmässig werthlosen Texte bieten.

Neuntens. Die andere Sammlung der alexandrinischen Kirche, welche jetzt nur noch im abyssinischen Text und seiner arabischen Uebersetzung vorhanden ist, trägt denselben ursprünglichen Charakter in seinen echten Bestandtheilen und gibt in dem Capitel über die Zulassung der Katechumenen Theile des achten Buches unserer griechischen Constitutionen.

Zehntens. Die syrische Sammlung oder die Sammlung der Verordnungen, wie sie in der Kirche zu Antiochia und den verbundenen Kirchen syrischer Zunge in Gebrauch war, steht in einem ähnlichen Verhältniss zu andern Theilen des achten Buches unserer griechischen Constitutionen, fällt aber mit keiner der alexandrinischen Sammlungen zusammen.

Wir besitzen demnach folgende sechs von einander unabhängige Sammlungen der Verordnungen:

I. Griechische Constitutionen. Buch I—VI: gänzlich überarbeitet.

Der Ursprung unbekannt; in Betreff der Grundlage vgl. koptische Sammlung, Buch I und II.

II. Buch VII: eine durch Einschaltungen erweiterte Sammlung (Ursprung unbekannt, in Betreff der Einleitung vgl. die Einleitung zur koptischen Sammlung, Buch I).

III. Buch VIII: eine durch Einschaltungen erweiterte Sammlung.

Der reinere Text der Sammlung findet sich in den wiener und oxforder Handschriften, wo die ersten Canones den Namen des Hippolyt tragen. Mit diesem Text stimmt im Wesentlichen überein ein Theil der koptischen Sammlung (Buch III, IV, V und VI) und ein Theil der abyssinischen und syrischen.

IV. Koptische Sammlung, Buch II: die alexandrinischen Verordnungen. Sammlung A.

V. Aethiopische Sammlung. 38 Canones: die alexandrinischen Verordnungen. Sammlung B.

VI. Syrische Sammlung. Die Verordnungen der Kirche zu Antiochia.

Alle diese Sammlungen müssten zusammen herausgegeben werden mit den nöthigen kritischen Vorbemerkungen und Inhaltsangaben; für beides sind die Hauptpunkte im Anhang festgestellt worden. Der griechische Text von Cotelerius ist so unkritisch, dass der blosse Abdruck der zweiten wiener Handschrift schon eine ausserordentliche Verbesserung wäre.

Was die apostolischen Canones betrifft, sowohl die von der römischen Kirche aufgenommenen, als den Ueberrest, so wird die Bedeutung, der Ursprung und die Zusätze zu denselben so deutlich, wenn man sie im Licht der historischen Kritik der Constitutionen und namentlich der in Aegypten gebrauchten Sammlungen betrachtet, dass die ihrem Text vorgesetzte Inhaltsangabe, wie wir sie im dritten Theile gegeben haben, keiner Erläuterung bedarf.

B. *Allgemeine Ergebnisse für die philosophische Geschichte des Zeitalters Hippolyt's.*

I. In Betreff der Echtheit und geschichtlichen Bedeutung der apostolischen Verordnungen.

Ich glaube zwei Ausgangspunkte für die Bestimmung des Zeitalters und der Entstehung der echten Bestandtheile festgestellt zu haben, wie man sie im dritten Theile finden wird.

Der erste Punkt ist dieser: Einige von den Verordnungen sind, wenn wir auf den Inhalt selbst sehen, die örtlichen „*coutumes*" der apostolischen Kirche. Ich stehe nicht an, zu behaupten, dass meiner Meinung nach einige derselben, wenn nicht bis zum Johanneischen, wenigstens bis zu dem demselben unmittelbar folgenden Zeitalter des Ignatius oder, nach dem im vierten Briefe unseres ersten Theiles entworfenen System, dem dritten christlichen Geschlecht, hinabreichen.

Der zweite Punkt ist dieser: Alle setzen den Zeitraum voraus, in welchem die Pastoralbriefe geschrieben wurden. Dort haben wir nur Aelteste (die zugleich Bischöfe genannt werden) und Diakonen; die Constitutionen ruhen auf dem Johanneischen System Kleinasiens, dem Episcopalismus im kirchlichen Sinne

oder dem System der drei Classen: Bischöfe, Aelteste und Diakonen.

Diese Thatsache bekräftigt in hohem Grade das allgemeine Zeugniss der alten Kirche, dass die Pastoralbriefe das Werk des Paulus sind, und wirft alle widersprechenden Theorien über den Haufen, insofern sie mit einer verständigen historischen Kritik der Briefe des römischen Clemens, des Ignatius und Polykarp in Verbindung gebracht wird.

Somit bildeten diese echten Bestandtheile, nenne man sie nun Constitutionen oder Canones, niemals ein eigentliches Gesetzbuch, viel weniger waren sie Beschlüsse von Synoden oder Concilien. Die Sammlungen, welche von ihnen veranstaltet wurden, hatten nirgends gesetzliche Kraft. Jede bedeutende alte Kirche nahm mit der Einkleidung und den hier zusammengestellten Ueberlieferungen ihre Veränderungen vor; aber die Verordnungen und Gebräuche aller Kirchen ruhten auf dieser Grundlage. Insofern ist es von hoher Wichtigkeit, zu wissen, welche Sammlung in einer bestimmten Hauptkirche, wie der zu Antiochia und Alexandria, in Gebrauch war.

II. In Betreff der Canones der Apostel und des vornicänischen Systems der Kirchenregierung.

Das canonische Recht, das mit dem nicänischen Concil begann, ward abschliessend gestaltet und festgestellt im neunten Jahrhundert durch den Betrug der römischen Decretalen. Nun liefern aber unsere Canones den unzweideutigen bestimmten und unwiderleglichen Beweis, dass dieses letztere canonische Recht, das Gesetz der römischen Kirche und, nach der Theorie einiger englischer Canonisten, auch dieses Landes, insofern es nicht ausdrücklich aufgehoben ist, im schreiendsten Widerspruch steht mit den Urkunden der alten Kirche.

Unsere Canones ebensowohl, wie die Constitutionen selbst in ihren spätesten Theilen, erkennen keine andere Bestimmung der katholischen Kirche an, als dass sie die Gesammtheit der Gläubigen umfasst. Die Geistlichkeit bildet eine besondere Classe, aber ohne einen *character indelebilis* zu besitzen.

Sie kennen kein Messopfer, sondern den sinnbildlichen Ausdruck der Selbstopferung, ein Dankopfer, dargestellt in der

Oblatio und verbunden mit dem Gedächtniss des Todes Christi. Sie enthalten keine Bannformel gegen die Vernunft, sondern eine ausdrückliche und feierliche Anerkennung der Vernunft in ihrer Verwandtschaft mit dem Logos, dem ewigen Worte Gottes.

Eben so wenig erkennen sie irgend ein oberstes hierarchisches Recht der Bischöfe an gegenüber dem Ueberrest der christlichen Gemeinde. Die Gemeinde wählt den Bischof, und wenn andere Kirchen einer sich neu bildenden Gemeinde einen Candidaten vorschlagen, entscheidet dieselbe, ob sie ihn haben will. Es ist kein Unterschied zwischen „Consecration“ und „Ordination“, indem ein und dasselbe Wort und Gebet sowohl für den Bischof wie für den Presbyter gilt.

Das canonische Recht des nicänischen Concils und der folgenden Concilien im fünften und sechsten Jahrhundert begründet das Metropolitan-System im gewöhnlichen Sinne des Wortes. Das vornicänische Recht betrachtet jede Stadt [d. h. jeden Ort, der keine blosse *villa* (ein Landgut mit umwohnenden Bauern) ist, wovon unser Dorf *village* stammt], als eine von einem Bischof und einem Collegium von Aeltesten (Presbytern) geleitete Kirche; zugleich aber zeigt es die Bischöfe (nicht die Gemeinden) der kleinen Orte in engster Verbindung mit dem Bischof der grossen Stadt, welche ihre natürliche Metropole war. Diese Bischöfe hatten Theil an dem Concilium oder Presbyterium der Muttergemeinde in allen Angelegenheiten von gemeinsamer Wichtigkeit. In dem nachnicänischen System ist die Gemeinde nichts, ihr Bischof wenig. Das vornicänische Kirchenrecht ist grundsätzlich Gemeinderecht, und der Bischof desselben, als solcher, vertritt die Unabhängigkeit und so zu sagen die Selbstherrschaft der Gemeinde.

Das gegenwärtige römische Kirchenrecht ist das vollständige Gesetzbuch einer herrschenden Priesterkaste, welche die Kirche nach ausschliesslichem göttlichen Rechte regiert, nach diesen ihren Zunftgesetzen nicht nur die Angelegenheiten der Priesterschaft beurtheilt, sondern auch alles, was in den Verhältnissen des gemeinen Lebens irgend mit der Religion in Verbindung steht, und das Dasein eines christlichen Staates völlig übersieht. Diese Theorie ist in der lateinischen Kirche mit einer eisernen Beharrlichkeit ausgeführt und zum Bollwerk einer priesterlichen Herrschaft über die Menschheit gemacht worden. Das päpstliche Rom hat in der Bildung seines Systems viel von dem Geiste

gezeigt, welcher das alte Rom in der Gestaltung seines bürgerlichen Rechtes so eigenthümlich auszeichnete. In diesem bürgerlichen Rechte hatten sie in der That grosse Männer und entwickelten eine wahrhafte Nationalität zu Zeiten, da ihr ganzes übriges geistiges und eigentliches Nationalleben fast erloschen war, vom dritten zum sechsten Jahrhundert. Der Saame eines solchen Rechtssystems ward gesäet, da die christliche Religion zur Reichsreligion wurde: ein langer Process, der da begann mit Constantin und erst unter Theodosius dem Grossen und seinen Söhnen endete. Das päpstliche Rom führte dies System zu seinem Nutzen mit einem wahrhaft römischen Geiste aus.

Es ist längst über allen Widerspruch erwiesen, dass die geschichtliche Grundlage des lateinischen Kirchenrechtes erdichtet ist. Was wir aber jetzt beweisen können, das ist, dass es nicht allein an jeder historischen Grundlage fehlte, um dieses Kirchenrecht mit apostolischen Ueberlieferungen und Gebräuchen zu verknüpfen, sondern dass diese in ausdrücklichem entschiedenen Widerspruch standen mit dem neuen Priesterdespotismus. Und in der That hätte es ja keiner Erdichtung und keines Betruges bedurft, wenn dies nicht der Fall gewesen wäre. Wir sind jetzt im Stande, die Bestandtheile zu entdecken, ja in den meisten Fällen den Wortlaut herzustellen von einem Kirchenrechte, welches mit dem übereinstimmt, was wir von dem ursprünglichen Zustande der Kirche in der unmittelbar nachapostolischen Zeit wissen, mit deutlichen Abstufungen der allmäligen Veränderung, aus der ersten Hälfte des zweiten Jahrhunderts bis zu der Uebergangszeit, dem ganzen dritten Jahrhundert. Die Entdeckung des grossen Werkes des Hippolyt ist ein sehr wichtiges Glied in dieser Beweisführung.

A n h a n g

zu

dem zweiten Abschnitt der geschichtlichen Bruchstücke.

Von dem christlichen Opfer und den apostolischen Constitutionen und Canones.

A.

Anhang über das christliche Opfer.

(Cap. V, VI, VII.)

Die Hauptstellen des Irenaeus über das christliche Opfer).*

I.

Stellen aus seinem grossen Werke über die Häresien.

Die Hauptstellen finden sich im vierten Buche (Cap. 32—35. p. 321—329. *ed. Grabe.*), und im fünften (Cap. 2. p. 395—400).

Aus dem vierten Buche.

C. 32. p. 323. Sed et suis discipulis dans consilium primitias Deo offerre ex suis creaturis non quasi indigenti......

*) Vgl. hierüber R. Rothe „Anfänge der christlichen Kirche" (1837) und das neueste Universitätsprogramm von demselben tiefsinnigen und gründlichen Verfasser: „Dissertatio de Primordiis Cultus sacri Christianorum." Bonnae 1851, 4. Auch Hoeffling: „Ueber die Lehre des Irenaeus vom christlichen Opfer".

C. 33. Quoniam ergo nomen filii proprium patris est, et in[1]) Deo omnipotenti per Jesum Christum offert Ecclesia.

C. 34. p. 324 sq. Igitur Ecclesiae oblatio, quam Dominus docuit offerri in universo mundo, purum sacrificium reputatum est apud Deum, et acceptum est ei: non quod indigeat a nobis sacrificium, sed quoniam is qui offert glorificatur ipse in eo quod offert, si acceptetur munus ejus..... Offerre igitur oportet Deo primitias ejus creaturae..... ut in quibus *gratus* extitit homo, in his gratus ei deputatus, eum qui est ab eo percipiat honorem.....

P. 326. Igitur non sacrificia sanctificant hominem: non enim indiget sacrificio Deus: sed conscientia ejus qui offert sanctificat sacrificium, pura existens, et praestat acceptare Deum quasi ab amico.

P. 327. (Gr. ex Parall. Joa. Damasceni.) Προςφέρομεν δὲ αὐτῷ τὰ ἴδια, ἐμμελῶς κοινωνίαν καὶ ἕνωσιν ἀπαγγέλλοντες σαρκὸς καὶ πνεύματος. (Nach der Verbesserung Grabe's; im Text steht: ἀπαγγέλλοντες καὶ ὁμολογοῦντες σαρκὸς καὶ πνεύματος ἔγερσιν, ein sinnloses Einschiebsel; der lateinische Uebersetzer hat: „Offerimus autem ei quae sunt ejus, congruenter communicationem et unitatem praedicantes carnis et spiritus".) Ὡς γὰρ ἀπὸ γῆς ἄρτος προςλαμβανόμενος τὴν ἐπίκλησιν (Text: ἔκκλησιν, verbessert durch Grabe; der lateinische Uebersetzer hat richtig: „percipiens invocationem Dei,") οὐκέτι κοινὸς ἄρτος ἐστὶν[2]) ἀλλ' εὐχαριστία, ἐκ δύο πραγμάτων συνεστηκυῖα, ἐπι-

[1]) So der Text, ohne Sinn. Es muss gelesen werden: „et in (sacrificio altaris) Deo omnipotenti per Jesum-Christum offert ecclesia." Die Richtigkeit dieser Veränderung bezeugen alle entsprechenden Stellen bei Irenaeus und die classische Stelle des Augustin (wie wir sie in dem Briefe an Dr. Nott Hist. Bruchst. III. gegeben haben). Folgende Stelle bei Origenes (c. Celsum cap. VIII) drückt denselben Gedanken aus:

„Τὸν ἕνα Θεὸν καὶ τὸν ἕνα υἱὸν αὐτοῦ καὶ Λόγον καὶ εἰκόνα ταῖς κατὰ δύναμιν ἡμῖν ἱκεσίαις καὶ ἀξιώσεσι σέβομεν· προσάγοντες τῷ Θεῷ τῶν ὅλων τὰς εὐχὰς διὰ τοῦ μονογενοῦς αὐτοῦ, ᾧ πρῶτον προσφέρομεν αὐτὰς, ἀξιοῦντες αὐτὸν ἱλασμὸν ὄντα τῶν ἁμαρτιῶν ἡμῶν προσαγαγεῖν ὡς ἀρχιερέα τὰς εὐχὰς καὶ τὰς θυσίας.

[2]) Grabe führt zum Beleg für dieselbe Anschauung folgende Stellen an:

Justin Mart. I. § 86.: Ο' γὰρ ὡς κοινὸν ἄρτον οὐδὲ κοινὸν πῶμα ταῦτα λαμβάνομεν.

γείου τε καὶ οὐρανίου· οὕτως καὶ τὰ σώματα ἡμῶν μεταλαμβάνοντα τῆς εὐχαριστίας μηκέτι εἶναι φθαρτὰ, τὴν ἐλπίδα τῆς εἰς αἰῶνας ἀναστάσεως ἔχοντα. Offerimus autem ei non tamquam indigenti, sed gratias agentes dominationi, et sanctificantes creaturam...... Sicuti igitur non his indigens, attamen *a nobis, propter nos* fieri vult, ne simus infructuosi; ita id ipsum Verbum dedit populo *praeceptum faciendarum oblationum* quamvis non indigeret eis, ut disceret Deo servire: sicut et ideo *nos quoque offerre vult munus ad altare frequenter sine intermissione.* Est ergo altare in coelis (illuc enim preces nostrae et oblationes nostrae diriguntur) et templum, quemadmodum Joannes in Apocalypsi ait: „Et apertum est templum Dei et tabernaculum: ecce enim" inquit, „tabernaculum Dei in quo habitabit cum hominibus."

Grabe (zu Cap. 32 p. 323 sq.) leitet diese ganze Beweisführung mit Bemerkungen ein, die hier ihre Stelle finden mögen, da sie nicht nur seine Gelehrsamkeit und sein tiefes Gefühl für die alte Kirche, sondern auch zuverlässig seine einseitigen geschichtlichen Ansichten beurkunden, wie sie sich aus dem gänzlichen Mangel philosophischen Geistes herschreiben. Er beschuldigt Luther und Calvin, sie seien in den Irrthum gefallen, das Opfer der Eucharistie zu leugnen, weil er selbst nicht im Stande ist, zwischen Eucharistie im eigentlichen Sinne und Communion oder zwischen Thätigkeit und Empfänglichkeit zu unterscheiden. Dies sind seine Worte: „Certum est Irenaeum, ac omnes quorum scripta habemus patres, Apostolis sive coaevos sive proxime succedentes, S. Eucharistiam pro novae legis sacrificio habuisse, et panem atque vinum tanquam sacra munera in altari Deo patri obtulisse: ante consecrationem quidem, velut primitias creaturarum, in recognitionem supremi ejus super universa dominii: post consecrationem vero ut mysticum corpus et sanguinem Christi, ad repraesentandam cruentam personalis ejus corporis et sanguinis in cruce oblationem,

Cyrill. Hierosol. Catech. III.: ὁ ἄρτος τῆς εὐχαριστίας μετὰ τὴν ἐπίκλησιν τοῦ ἁγίου πνεύματος οὐκ ἔτι ἄρτος λιτὸς, ἀλλὰ σῶμα Χριστοῦ.

Id. ib. eadem de Chrismate: Τὸ ἅγιον τοῦτο μῦρον οὐκ ἔτι ψιλὸν, οὐδ' ὡς ἂν εἴποι τις κοινὸν, μετὰ ἐπίκλησιν, ἀλλὰ Χριστοῦ Χάρισμα.

Gregor. Nyssen. de Sacro Bapt., p. 801.: Μὴ καταφρονήσῃς τοῦ θείου λουτροῦ, μηδὲ ὡς κοινὸν αὐτὸ ἐξευτελίσῃς.

et beneficia mortis ejus omnibus pro quibus offerretur impetranda.“ Dann richtet er an die Protestanten die Aufforderung: „Ut Ecclesiae sanctissimas formulas liturgicas, quibus dictum sacrificium Deo offertur, ab illis male e suis coetibus proscriptas, in usum revocent, et hunc summum Divinae Majestati honorem debito reddant.“ Dies bezieht sich auf die Protestanten des Festlandes. Hatte Grabe vergessen, dass unter den englischen und den alten lutherischen Abendmahls-Liturgien kein wesentlicher Unterschied stattfindet, und dass die reformirten Kirchen die Erwähnung des geistlichen Opfers in der Liturgie ebensowohl, wie die englische, haben? Dass aber keine von ihnen die *oblatio* kennt? Er hätte wohl gethan, den Heidelberger Katechismus zu lesen, die am meisten philosophische unter allen dogmatischen Volksschriften, insofern sie die christliche Sittenlehre gänzlich auf die Dankbarkeit gegen Gott, also auf das wahrhafte christliche Opfer, zurückführt. Davon aber verstand der gute Mann nichts.

Aus dem fünften Buche.

V. 2. (Gr. ex Joa. Damasceni Parall.) Ἐπειδὴ μέλη αὐτοῦ ἐσμὲν καὶ διὰ τῆς κτίσεως τρεφόμεθα, τὴν δὲ κτίσιν ἡμῖν αὐτὸς παρέχει, τὸν ἥλιον αὐτοῦ ἀνατέλλων καὶ βρέχων καθὼς βούλεται, τὸ ἀπὸ τῆς κτίσεως ποτήριον αἷμα ἴδιον ὡμολόγησε, ἐξ οὗ τὸ ἡμέτερον δεύει αἷμα, καὶ τὸν ἀπὸ τῆς κτίσεως ἄρτον ἴδιον σῶμα διεβεβαιώσατο, ἀφ᾽ οὗ τὰ ἡμέτερα αὔξει σώματα. Ὁπότε οὖν καὶ τὸ κεκραμένον ποτήριον καὶ ὁ γεγονὼς ἄρτος ἐπιδέχεται τὸν λόγον τοῦ Θεοῦ καὶ γίνεται ἡ εὐχαριστία αἵματος Χριστοῦ καὶ σώματος Χριστοῦ (Text und Rothe: εὐχ. σῶμα Χριστοῦ i. e. „Euch. sanguinis et corporis Christi“), ἐκ τούτων δὲ αὔξει καὶ συνίσταται ἡ τῆς σαρκὸς ἡμῶν ὑπόστασις· πῶς δεκτικὴν μὴ εἶναι λέγουσι τὴν σάρκα τῆς δωρεᾶς τοῦ Θεοῦ, ἥτις ἐστὶ ζωὴ αἰώνιος, τὴν ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ αἵματος τοῦ κυρίου τρεφομένην καὶ μέλος αὐτοῦ ὑπάρχουσαν;

Grabe vergleicht damit IV. c. 57: „Accipiens panem suum corpus esse confitebatur, et temperamentum calicis suum san-

guinem confirmavit.“ Er fügt hinzu: „Agitur de pane et vino naturali nostrum corpus naturale alentibus, non de substantia personalis Christi corporis et sanguinis.“ Auch Fragm. Iren. ab Oecumenio ad 1. Petr. III. adligatum (Gr. p. 469): „Servi Christianorum quaestioni subjecti a dominis se audisse dicebant: τὴν θείαν μετάληψιν αἷμα καὶ σῶμα εἶναι Χριστοῦ, αὐτοὶ νομίσαντες τῷ ὄντι αἷμα καὶ σάρκα εἶναι. Blandina martyr tormentis excruciata respondit ad haec: Πῶς ἂν τούτων ἀνάσχοιντο οἵ μηδὲ τῶν ἐφειμένων κρεῶν δι' ἄσκησιν ἀπολαύοντες;“

II.

Das Pfaff'sche Bruchstück.

(Fabric. Hippolyti Opp. pars 2. Auch abgedruckt in der Benedictinerausgabe des Irenaeus. S. Rothe's „Anfänge“ p. 361—374 und seine „*Commentatio*“ p. 22.)

Οἵ ταῖς δευτέραις τῶν ἀποστόλων διατάξεσι παρηκολουθηκότες ἴσασι, τὸν κύριον νέαν προςφορὰν ἐν τῇ καινῇ διαθήκῃ καθεστηκέναι κατὰ τὸ Μαλαχίου τοῦ προφήτου· Διότι ἀπ' ἀνατολῶν ἡλίου καὶ ἕως δυσμῶν τὸ ὄνομά μου δεδόξασται ἐν τοῖς ἔθνεσι, καὶ ἐν πάντι τόπῳ θυμίαμα προςάγεται τῷ ὀνόματί μου καὶ θυσία καθαρά· ὥςπερ καὶ ὁ Ἰωάννης ἐν τῇ ἀποκαλύψει λέγει· Τὰ θυμιάματα εἰσὶν αἵ προςευχαὶ τῶν ἁγίων, καὶ ὁ Παῦλος παρακαλεῖ ἡμᾶς, παραστῆσαι τὰ σώματα ἡμῶν θυσίαν ζῶσαν, ἁγίαν, εὐάρεστον τῷ Θεῷ, τὴν λογικὴν λατρείαν ἡμῶν. Καὶ πάλιν· Ἀναφέρωμεν θυσίαν αἰνέσεως, τουτέστι καρπὸν χειλέων. Αὗται μὲν αἵ προςφοραὶ οὐ κατὰ τὸν νόμον εἰσὶ, οὗ τὸ χειρόγραφον ἐξαλείψας ὁ κύριος ἐκ τοῦ μέσου ἦρκεν, ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα· ἐν πνεύματι γὰρ καὶ ἀληθείᾳ δεῖ προςκυνεῖν τὸν Θεόν. Διότι καὶ ἡ προςφορὰ τῆς εὐχαριστίας οὐκ ἔστι σαρκικὴ, ἀλλὰ πνευματικὴ καὶ ἐν τούτῳ καθαρά. Προςφέρομεν γὰρ τῷ Θεῷ τὸν ἄρτον καὶ τὸ ποτήριον τῆς εὐλογίας, εὐχαριστοῦντες αὐτῷ, ὅτι τῇ γῇ ἐκέλευσε ἐκφύσαι τοὺς καρποὺς τούτους εἰς τροφὴν ἡμετέραν. Καὶ ἐνταῦθα τὴν

προςφορὰν τελέσαντες, ἐκκαλοῦμεν (l. ἐπικαλοῦμεν) τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον, ὅπως ἀποφήνῃ τὴν θυσίαν ταύτην, καὶ τὸν ἄρτον σῶμα τοῦ Χριστοῦ καὶ τὸ ποτήριον τὸ αἷμα τοῦ Χριστοῦ, ἵνα οἱ μεταλαβόντες τούτων τῶν ἀντιτύπων τῆς ἀφέσεως τῶν ἁμαρτιῶν καὶ τῆς ζωῆς αἰωνίου τύχωσιν. Οἱ οὖν ταύτας τὰς προςφορὰς ἐν τῇ ἀναμνήσει τοῦ κυρίου ἄγοντες οὐ τοῖς τῶν Ἰουδαίων δόγμασι προςέρχονται, ἀλλὰ πνευματικῶς λειτουργοῦντες τῆς σοφίας υἱοὶ κληθήσονται.

B.

Anhang über die apostolischen Constitutionen und Canones.

(Cap. VIII. IX. X.)

I.

Inhaltsangabe und Kritik der ersten sechs Bücher der apostolischen Constitutionen.

Erstes Buch.

Von den Laien.

Dies ist eine von den Aposteln an alle Gläubigen unter den Heiden gerichtete moralische Einleitung. Weder dieser Ausdruck, noch irgend ein Theil des Inhalts scheint mir die Annahme zu rechtfertigen, dass die Abfassung des Werkes häretischen oder judaisirenden Parteien oder auch nur orthodoxen, aber ausschliesslich jüdischen Gemeinden zuzuschreiben sei. Die Sittenlehre des Christenthums ward von Christus selbst auf die im geistigen Sinne gedeuteten zehn Gebote gegründet; und Niemand kommt in das Himmelreich ohne Anerkennung des Sittengesetzes, des Gesetzes im Gewissen, dessen feierlichen Ausdruck die zehn Gebote und dessen christliche Auslegung die Bergrede

darstellt. Dies war der Sauerteig, welcher in das persönliche und Familienleben der alten Welt, unter Anlehnung an das jüdische Element, geworfen ward. Von den verschiedenen Formen des Ergebnisses aus diesem Process ist unsere Einleitung die wenigst echte und ursprüngliche; die Einleitung zur zweiten griechischen Sammlung (dem siebenten Buche) ist der apostolischen Einfachheit und Geistigkeit schon viel näher. Doch ist sie von wahrhaft katholischem Charakter. Die ganze Kirche judaisirte nach dem Zeugnisse eines alten Gewährsmannes, als Hadrian die jüdische Partei in Jerusalem vernichtete. Und nach dieser Zeit bestanden lange unzweifelhaft wenigstens zwei Parteien in der Kirche, von denen man die eine die Petrinische, die andere die Paulinische nennen kann, die eine mehr von dem jüdischen Element und Bewusstsein, die andere vom griechischen und römischen durchdrungen. Hatte man einmal den apostolischen Rahmen angenommen und sollte das Werk Beschlüsse zu enthalten scheinen, welche von den versammelten Aposteln ausgegangen und ihrem Schüler, dem römischen Clemens, anvertraut waren, so war es natürlich, dass die Verfasser die Laien anredeten als die Gläubigen aus den Heiden, den Landsleuten des Clemens, und von denen anzunehmen war, dass sie als solche mehr, als die bekehrten jüdischen Gemeinden, ausdrückliche Vorschriften für ihre Gemeindeverfassung und ihr persönliches, häusliches und geselliges Verhalten bedurften. Die Ermahnung beginnt mit der Erklärung der „Katholischen Kirche, der Pflanzung Gottes und seines auserwählten Weinberges“ als der Gesammtheit der Gläubigen. Diese Stelle wird von Epiphanius (45, 5.) angeführt, nur ohne das Beiwort „auserwählt“ vor Weinberg. Darauf werden die sittlichen Grundsätze des christlichen Lebens erläutert. Bei dieser Auseinandersetzung wird die Schrift zur Führerin genommen; das Gesetz, das Buch der Könige, die Propheten und Psalmen und die Evangelien als deren Ergänzung (συμπλήρωμα) werden empfohlen. Die Anführungen aus den Evangelien beziehen sich namentlich auf die Bergpredigt nach Matthäus. Die Männer werden ermahnt, Ueppigkeit im Anzuge zu vermeiden und dem Haupt- und Barthaar seinen natürlichen Wuchs zu lassen (eine von Epiphanius 80, 7. citirte Stelle). Die Weiber werden aufgefordert, keine öffentlichen Bäder zu besuchen, welche Männern und Frauen offen stehen; sie sollen bedeckt erscheinen, d. h. verschleiert, womit

entschieden mehr verlangt wird, als mit dem Bedecken des Hauptes gemeint ist, das im zweiten Buche der Constitutionen (Cap. 57.) den Weibern vorgeschrieben worden, wenn sie zum Abendmahl gehen. Die Ausdrucksweise verräth den morgenländischen Ursprung, wie denn der ganze Ton der Ermahnungen gegen Verletzung züchtiger Sitte beim Baden und gegen Götzendienst darauf hinweist.

In diesem Buche finden sich ebenso wie in den folgenden fünf Büchern manche Stellen, welche eine auffallende Aehnlichkeit haben mit entsprechenden Ausdrücken in den Pseudo-Ignatianischen Briefen des zweiten Fälschers, ein Umstand, der nebst manchen anderen in Betreff der Zeit auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts und auf Kleinasien als das Vaterland beider Texte hinweist. Was die Zeit betrifft, so setzt wenigstens eine Stelle unseres gegenwärtigen Textes christliche Kaiser voraus[1]), d. h. die Theodosianische Zeit; das aber ist auch die wahrscheinliche Entstehungszeit der zweiten Fälschung, wie schon Usher bemerkt hat. Die Grundlage unseres griechischen Textes aber weist auf die zweite Hälfte des dritten Jahrhunderts hin.

Zweites Buch.

„De Episcopis, Presbyteris et Diaconis.“ Ueber die bischöflichen Verrichtungen und über den Gottesdienst [und Arbeitstage].

A. Von dem bischöflichen Amte. I. Cap. 1—5.: Alter, Wahl, Monogamie, Führung, richterliche Macht der Bischöfe: dies ist ursprünglicher, als das Uebrige.

Cap. 6—36. Erweiterung und namentlich abgöttische Verherrlichung des bischöflichen Ansehens, gänzlich im Stil und den Ausdrücken mit der zweiten Ignatianischen Fälschung übereinstimmend.

II. Cap 37—50. Fortsetzung von Cap. 5. Das Verhör hat vor dem Bischof stattzufinden. Die Nothwendigkeit der Busse. Der Bischof ist Richter, Presbyteren und Diakonen stehen ihm

[1]) S. Ignat. Briefe S. 204 flg.

zur Seite. Der bestimmte Tag für solche Gerichtssitzungen ist der Montag *(secunda feria)*.

B. Christliche Kirche und Gottesdienst (Cap. 57—63.). Cap. 57. Die Form der Kirche die älteste christliche Basilica: ein Längenviereck, ähnlich einem Schiff, gegen Westen gebaut; an der östlichen Seite an beiden Flügeln (der Tribüne) *pastophoria*=ἐξέδραι, „*sacristy*" und „*vestry*" (in der englischen Kirche). Diese zwei Seitentribünen sind der alten christlichen Basilica Roms und den abendländischen Kirchen überhaupt eigenthümlich, doch werden sie im Morgenlande vom vierten Jahrhunderte an erwähnt, und mögen wohl seit dem dritten bestanden haben [1]).

Die Form des Gottesdienstes gehört einer älteren Zeit an: keine vorgeschriebene Form für das Weihegebet. Opfer (θυσία) ist die feierliche *Oblatio* unter Gebet. Diese findet statt vor der Communion, folgt aber der allgemeinen Danksagung und dem Gebet für die Kirche. Das *Osculum pacis* und der Segen bildet den Uebergang. Die Ermahnung (Predigt) nach dem Evangelium, zuerst von den Presbyteren, danach vom Bischof gehalten.

Cap. 58. Gäste, Zulassung und Platz derselben; Plätze für angesehene Gäste.

Cap. 59. Tägliche Versammlungen, namentlich am Sabbath und am Tage des Herrn.

Cap. 60, 61. Ermahnung, die Versammlungen zu besuchen, und dem Eifer der Juden und Heiden nicht nachzustehen.

C. Von Arbeitstagen und Arbeit. Alt.

Cap. 62. Ermahnung, nicht Theil zu nehmen an heidnischen Gebräuchen, Festzügen, Beschwörungen, öffentlichen Versammlungen (πανηγύρεις) auf der ἀγορά, es sei denn zum Ankauf eines Sklaven, um ihn zu bekehren, oder um Lebensmittel zu kaufen.

Cap. 63. Wer nicht arbeitet, soll auch nicht essen.

Bemerkenswerth ist es, dass alle drei Bücher II, III und IV im ersten Satze mit δέ beginnen.

[1]) Bunsen „Die christlichen Basiliken." 4. 1842.

Drittes Buch.

„De Viduis." *Von Wittwen* [*und von der Taufe*].

Dieses Buch handelt von zwei Gegenständen, von den Wittwen und von der Taufe; einige Anordnungen über kirchliche Aemter am Ende bilden augenscheinlich einen Anhang. Aber auch von diesen zwei Artikeln scheint der Abschnitt über die Wittwen an dieser Stelle der ursprünglichere zu sein, denn das nächste Buch beginnt mit dem Capitel von den Waisen.

A. Ueber Wittwen und Weiber im Allgemeinen: Unter sechszig Jahren sollen sie nicht als Mitglieder in die Gemeinschaft der Wittwen aufgenommen werden. Ihre Pflichten und die Pflichten des Bischofs gegen sie und gegen alle Hülfsbedürftige, namentlich Weiber. Sie sollen mit aller Bescheidenheit zuhören und beten, nicht lehren oder taufen. Cap. 1—9.

[Cap. 10—11. Aber auch Laien sollen keine priesterlichen Verrichtungen ausüben, als: Taufe, Opfer, Handauflegung, Segen, Ordnung der geistlichen Verrichtungen.] Eine unverkennbare Einschaltung.

Cap. 12—14. Eine Wittwe soll andere Wittwen nicht beneiden.

Cap. 15*a*. Ueber den Dienst der Diakonissinnen bei der Taufe; *b*. allgemeine Ermahnung an Frauen und Laien, ihre Pflicht zu thun.

(Der letzte Theil von Cap. 15 bildet den Uebergang zur Taufe.)

B. Ueber die Verwaltung der Taufe (mit dem Chrisma, dem Salböl des Geistes, Confirmation oder öffentliches Bekenntniss des Glaubens: jeder Christ wird König und Priester (vgl. Cap. 15 zu Ende). Cap. 16—19.

In Cap. 18 kommt der merkwürdige Ausdruck vor, dass der Katechumene nach der Taufe das Gebet des Herrn zu beten hat, ὡς ἀπὸ κοινοῦ τοῦ τῶν πιστῶν συναθροΐσματος: indem er seinen priesterlichen Charakter durch lautes Gebet im Namen der Gemeinde bekundet.

In Cap. 17 begegnen wir einer handgreiflichen nach-nicänischen Verfälschung: πατὴρ ὁ ἐπὶ πάντων θεός· Χριστὸς ὁ μονογενὴς Θεὸς (l. Θεοῦ), ὁ αγαπητὸς υἱὸς, ὁ τῆς δόξης κύριος. Alles Uebrige ist durchaus vor-nicänisch; der Geist wird von

Christus gesandt, wird von ihm belehrt, und verkündigt ihn.

Anhang: ein kleines Bruchstück, welches hier ungeschickt angefügt ist.

[Cap. 20. Die Pflichten der Diakonen.

Cap. 21. Der Bischof ist einzuweihen (χειροτονοῦσθαι) von zwei oder drei Bischöfen, der Presbyter und Diakon vom Bischof; Pflichten und Amt beider.]

Viertes Buch.

„*De Orphanis.*“ *Von Waisen, milden Gaben, häuslichen und geselligen Verhältnissen.*

A. Von Waisen: Pflichten der Gemeinde und des Bischofs. Cap. 1—3.

B. Von milden Gaben: Pflichten der Geber und der Empfänger. Cap. 4—10.

C. Von häuslichen Verhältnissen (Eltern und Kinder, Herren und Sklaven). Cap. 11. 12.

D. [Von der Pflicht gegen die Obrigkeit: zu gehorchen. (Apostolische Vorschrift.) Cap. 13.]

E. Von Jungfrauen. Kein Gebot des Herrn. Cap. 14.

Fünftes Buch.

„*De Martyribus.*“ *Von den Märtyrern [und von den christlichen Festen].*

A. (Cap. 1*a*, 1*b*—6. 10—12). Allgemeine Pflichten gegen Bekenner des Glaubens. Cap. 1*a*. Der erste Satz von Cap. 1 enthält eine schöne Schilderung von der Pflicht der Brüder, dem um seines Bekenntnisses willen gefangenen oder zum Tode verurtheilten Bruder beizustehen. Der ganze übrige Theil des Capitels ist eine rednerische Erweiterung, das Werk dessen, der den einfachen alten Text überarbeitete.

Cap. 2 ist eine matte Wiederholung.

Cap. 3. Von denen, welche fliehen, um ihren Glauben zu retten.

Cap. 4. Von denen, welche Christus verleugnen.

Cap. 5. 6. Ermahnung für Zeiten der Verfolgung.

Einschaltung. Neue Erweiterung.

[Cap. 7. Von der Auferstehung (aus den sibyllinischen Büchern).

Cap. 8. 9. Ueber wahre (Jacobus, der Bruder des Herrn und Stephanus) und falsche Blutzeugen.

Cap. 10—12. Fernere Ermahnungen.]

B. Ueber die christlichen Feste und Fastzeiten Cap. 13—20. Sitte des vierten, fünften und sechsten Jahrhunderts.

1. Τὸ γενέθλιον (am 25. des 9. Monats).

2. Ἡ ἐπιφάνιος, Offenbarung der göttlichen Natur bei der Taufe (am 6. des zehnten Monats).

3. Die Quadragesimal-Fasten (beginnen am Montag und enden am Freitag).

4. Die heilige Woche (volle Fasten: kurze Geschichte der Leidenswoche). Cap. 14.

5. Fasten am 4. und 6. Wochentage (Mittwoch und Freitag) zum Andenken an den Verrath und das Leiden.

6. Passah (Auferstehung). Nicht mit den Juden, ausser am ersten.

Niemals vor der Tag- und Nachtgleiche (dem 22. Tage des 12. Monats) und nie anders, als am Sonntage.

Epiphanius (*Haeres. Audianorum sect.* 10. 11. 12.) führt eine betreffende Verordnung aus den apostol. Constitutionen an, welche gerade das Gegentheil sagt: „Sie (die Heidenchristen) sollen immer Ostern zugleich mit den Juden feiern; irren sich die Brüder aus der Beschneidung, so ist das ihre Sache.“

7. Pfingsten.

8. Zweites grosses Fasten. Woche nach Pfingsten. Wiederholung der Feste und Fasttage (Cap. 20). Schluss des Buches; an jedem Sabbath (den einen ausgenommen) und an jedem Sonntag frohe Versammlung (ἐπιτελοῦντες συνόδους εὐφραίνεσθε).

Ein sehr dürftiges und weitschweifiges Capitel, und unverkennbar ein Zusatz zu den ersten sechs Capiteln, welche selbst schon eine Ueberarbeitung sind.

Sechstes Buch.

„*De Schismaticis.*“ [*Ueber Schismen und Häresien.*] *Ueber Reinheit und eheliches Leben.*

Einschaltung. Cap. 1—16. 18.

A. [Ueber Schismen und Häresien. Simon; Cleobius und andere Schüler des Dositheus; Cerinthus, Marcus, Menander, Basilides, Saturnilus.

Warnung vor unächten Schriften, Lästerung Gottes und des Gesetzes, der Schöpfung und der Ehe.

Abmahnung vor der Gemeinschaft mit den Häretikern. Cap. 18.]

Die allerarmseligsten Capitel, geradezu gedankenlos. Die Apostel (!) sollen gegen Häretiker warnen, unter denen Basilides und Saturnilus namhaft gemacht werden!

B. Ueber Ehe und Reinheit der Männer. Cap. 17. 27. 30.

I. Ehe der Geistlichkeit.

Priester dürfen nur eine Frau haben, und dürfen sich nicht verheirathen, wenn sie einmal die Weihe empfangen haben.

Subdiakonen (ὑπηρέται), Vorsänger, Vorleser und Thürsteher dürfen heirathen (ein Mal), auch nachdem sie in den geistlichen Stand getreten sind.

Kein Geistlicher darf eine Wittwe heirathen, oder eine Geschiedene, eine Sklavin oder Beischläferin, eine Jungfrau im Diakonissin-Amt oder eine Wittwe, die (auch nur ein Mal) verheirathet gewesen, wiewohl diese übrigens heirathen darf.

Einschaltung.

Cap. 19—26. Auseinandersetzung, dass Christus der Vollender des Gesetzes ist und dass die jüdischen Satzungen ebensowohl, wie die heidnischen, zu Ende sind. Unterschied des Dekalogs und des levitischen Gesetzes. Diese Einschaltung (Cap. 19—26) bildet ein Capitel, so zu sagen, eine Abhandlung. Am Ende von Cap. 25 ist ein unverkennbarer Abschluss. Cap. 26 ist ein neuer Zusatz gegen die Häretiker, Simon, Gnostiker, Ebioniten und Noëtianer oder Sabellianer (Χριστὸν ἑαυτοῦ πατέρα δοξάζοντες).

Sehr merkwürdig ist die Unterscheidung zwischen dem Dekalog und dem ἐπείσακτος νόμος, wobei die ganze Ritualgesetzgebung so angesehen wird, als habe sie Moses erst gegeben,

nachdem das Volk in Anbetung des goldenen Kalbes verfallen war und dadurch solche Fesseln verdient hatte: erst damals wurden Opfer vorgeschrieben. Der Dekalog wird mit grosser Wärme gepriesen und gegen Simon vertheidigt.

II. Unreinigkeit und Ehe.

Cap. 27—30.

Gegen den jüdischen Aberglauben wegen angeblicher Unreinheit der natürlichen Geschlechtsverhältnisse. Cap. 27.

Cap. 28. Ueber eigentliche Unreinheit: Knabenschändung, Ehebruch, Hurerei.

Cap. 29. 30. Eheliches Leben: Pflichten der Frau und des Mannes.

Uebersicht.

Inhaltsverzeichniss der ersten sechs Bücher der apostolischen Constitutionen.

Alte Bestandtheile.	Zusätze des Sammlers und Einschaltungen.
Erstes Buch.	Ethische Einleitung.
Zweites Buch.	
A. Von dem Amt des Bischofs.	
I. Erfordernisse und richterliche Gewalt. Cap. 1—5.	Weitere Ausführung über die göttliche Natur des bischöflichen Ansehens. Cap. 6—36.
II. Gerichtsverfahren. Cap. 37—50.	
B. Von der christlichen Kirche und dem Gottesdienst.	
Verordnungen über den Gottesdienst. Cap. 56—61.	Gestalt einer Basilica. Cap. 57*a*.

Alte Bestandtheile.	Zusätze des Sammlers und Einschaltungen.
C. Von Arbeitstagen und Arbeit.	
Warnung vor heidnischen Gebräuchen. Cap. 62.	
Vorschrift, zu arbeiten. Cap. 63.	
Drittes Buch.	
A. Von Wittwen und Diakonissinnen.	
Aufnahme und Pflichten der Wittwen. Cap. 1—9.	Laien sollen nicht übergreifen in priesterliche Verrichtungen. Cap. 10. 11.
Amt der Diakonissinnen bei der Taufe. Cap. 15*a*.	Allgemeine Ermahnung an Weiber und Laien. Cap. 15*b*.
B. Von der Verwaltung der Taufe.	
Cap. 16—19.	
Anhang. Bruchstück über die Pflichten der Diakonen und die Weihe der Bischöfe. Cap. 20. 21.	
Viertes Buch.	
A. Von Waisen.	
Pflichten gegen dieselben. Cap. 1—3	
B. Von Opfern.	
Cap. 10.	
C. Von häuslichen Verhältnissen.	Von der Pflicht gegen die Obrigkeit. Cap. 14.
Cap. 11. 12.	
D. Von Jungfrauen.	
Cap. 14.	

Alte Bestandtheile.	Zusätze des Sammlers und Einschaltungen.
Fünftes Buch.	
A. Von den Pflichten gegen Bekenner und verfolgte Brüder. Cap. 1. erster Satz.	Weitere Ausführung des Gegenstandes. Der Rest des ersten Capitels und Cap. 2–6. Eingeschaltete Ausführung: Von der Auferstehung, den Protomartyrn und falschen Märtyrern. Cap. 7—9. Schlussermahnungen. Cap. 10—12.
	(*B.*) Von christlichen Festen und Fastzeiten. (Die ursprüngliche Grundlage hat sich unter der weiteren Ausführung ganz verloren.) Cap. 13—20.
Sechstes Buch.	
Von der Ehe und Reinigkeit der Männer.	Von Schismen und Häresien Cap. 1—16. 18.
Von der Ehe der Geistlichen. Cap. 17.	
	Ein Versuch, nachzuweisen, dass Christus der Vollender des Gesetzes ist. Cap. 19—26. Cap. 24 ist entschieden nachnicänisch, ebenso vermuthlich das Ganze.
Von angeblicher und wahrhafter Unreinigkeit. Cap. 27—30.	

Ergebniss.

Wenn wir die Verordnungen nach den vier Hauptstücken eintheilen: die Katechumenen und die Taufe, die Regierung und Verwaltung der Kirche, der Gottesdienst und die häuslichen und allgemein sittlichen Einrichtungen oder Verordnungen, so erhalten wir folgende echte, wiewohl nicht wortgetreue Verordnungen der vornicänischen Kirche:

I. Von den Katechumenen und der Taufe.
 Verwaltung der Taufe. Buch III. Cap. 16—19.

II. Von der Regierung und Verwaltung der Kirche.
 Vom Amt eines Bischofs. Buch II. A. Cap. 1—5. 37—50.
 Von den Pflichten der Diakonen und der Weihe der Bischöfe. Buch III. Anhang. Cap. 20. 21.
 Von Wittwen und Diakonissinnen. Buch III. Cap. 1—9. 12—14. 15*a*.
 Von Waisen. Buch IV. A. Cap. 1—3.
 Von Jungfrauen. Buch IV. B. Cap. 4—10.
 Von Bekennern und verfolgten Brüdern. Buch V. 1*a*.

III. Von Gottesdienst, Festen und Fastzeiten.
 (Grundlage der Verordnungen über Feste und Fastzeiten. Buch V. Cap. 13—20.)

IV. Von häuslichen und allgemein sittlichen Einrichtungen und Verordnungen.
 Von Ehe und ehelichem Leben. Buch VI. Cap. 27—30.
 Von der Ehe der Geistlichen. Buch VI. Cap. 27.

II.

Inhaltsangabe des siebenten Buches.

Das siebente Buch bildet ein Werk, das neben den ersten sechs Büchern und neben dem achten hergeht. Die ursprünglichen Bestandtheile sind im Ganzen dieselben, was die behandelten Gegenstände betrifft, und auch die Form ist gleich, nicht nur in der Erfindung, dass die Apostel darin selbst ihre Verordnungen niederlegten, sondern auch in der dem Buche vorgeschickten Einleitung, die einen allgemeinen ethischen und moralisirenden Charakter hat. Was die Ueberschrift oder den Titel betrifft, so lautet derselbe höchst unbestimmt: „Ueber die Verwaltung (Ordnung der christlichen Gemeinschaft und des christlichen Lebens) und über die Eucharistie (Danksagung) und über die christliche Einweihung“ [1]).

Alles dies gehört dem Sammler. Was die Bestandtheile betrifft, so unterscheiden sie sich durchaus von denen des vorhergehenden Buches, so auch bis zu einem gewissen Grade die Schreibart. Kurz, wir besitzen hier eine früher selbstständige Sammlung von Gebräuchen und Verordnungen apostolischer Autorität aus einer andern Kirche; und im Ganzen findet sich hier weniger Ueberarbeitung und Zustutzung der Bestandtheile. Doch ist auch hier schriftstellernde Hand in der letzten Gestaltung sichtbar. Unser Verfasser hat sich in der Einleitung mit den Gedanken und selbst mit den Wendungen des Barnabasbriefes, d. h. einer sehr frühen alexandrinisch-apokryphischen Schrift,

[1]) Περὶ πολιτείας καὶ εὐχαριστίας καὶ τῆς κατὰ χριστοῦ μυήσεως.

geschmückt, während die ersten sechs Bücher nur Nachahmung der zweiten Ignatianischen Fälschung verrathen, welche, wie die erste, nach Kleinasien zu gehören scheint, sicherlich aber weder nach Alexandria, noch nach Antiochia.

Ethische Einleitung. Cap. 1—18 (und Cap. 19 als Uebergang): eine Auseinandersetzung über die „zwei Wege", den Weg des Lebens und den Weg des Todes, eine Erweiterung des zweiten (ermahnenden) Theiles aus dem Briefe des Barnabas (Cap. 18—20).

Allgemeine Belehrungen für Katechumenen und Anfänger im Christenthum 1—IV. Cap. 20—34.

I. Verbot, zu essen, was den Götzen geopfert worden. Cap. 20, 21.

II. Ueber die Taufe [Cap. 22 Einleitung, wo verwiesen wird auf das, was schon früher über den Gegenstand gesagt worden sei. Einige rituelle Einzelheiten in Betreff von Oel und χρίσμα; Fasten vor der Taufe wird vorgeschrieben; Einleitung und Schluss (Erklärung, warum vor und nicht, wie bei Christus selbst, nach der Taufe das Fasten stattfinde) gehört zur Weisheit des Sammlers].

III. Ueber Feste und Fastzeiten. Cap. 23.

IV. Ueber das Gebet des Herrn: es soll des Tages drei Mal mit Andacht gebetet werden. Cap. 24.

V. Ueber die Feier des Abendmahls. Cap. 25—28.

Dieser Abschnitt ist an sich selbst von hohem Belang und dadurch sehr wichtig, dass er die Geschichte der Verderbniss unseres Textes und den Weg zeigt, den Weizen von der Spreu zu sondern.

Gegenwärtige Ordnung von Abschnitt B.

Cap. 25. Dankgebet vor der Communion. Niemand darf an der Communion Theil nehmen, der nicht getauft ist.

Cap. 26. Dankgebet nach der Communion. Psalmverse und kurze Ansprachen.

„Gestattet auch Euren Presbyteren, Dank zu sagen".

Cap. 27. Dankgebet für das (bei der Taufe gebrauchte) Salböl (Chrisma).

Wer nicht in rechter Weise Dank sagt, soll nicht zugelassen werden.

Cap. 28. Ein falscher Lehrer soll nicht zugelassen werden. Jeder sieht leicht, dass dies nicht die ursprüngliche Ordnung sein kann; die Ordnung tritt aber hervor, sobald wir die beiden ineinander geworfenen Elemente sondern, die Formulare stehender Gebete und das Uebrige. Diese Formulare sind das spätere Element und zu einigen kurzen symbolischen Wechselsprüchen und Anrufungen hinzugekommen, die, da sie sich in allen Liturgien der christlichen Welt finden und an sich selbst einen ursprünglicheren Charakter haben, ersichtlich älter sind, als jene Collecten, die auch in keiner jetzt bekannten Liturgie aufbewahrt sind.

Dies wird ganz deutlich werden durch die blosse Nebeneinanderstellung der Elemente, zufolge dieser Unterscheidung.

Canones.

Cap. 25. Niemand soll an der Communion Theil nehmen, der da nicht getauft ist.

Cap. 26, Schluss. Cap. 27, Schluss: Gestattet Presbyteren (welche zu Euch kommen), die Communion zu feiern (wenn sie das Dankgebet dem rechten Glauben gemäss halten); sonst soll ihnen nicht gestattet werden, die Feier zu leiten.

Cap. 27. Nehmet auf und lasset zu Jeden, der zu Euch kommt, wenn er wohl erprobt ist. Einem falschen Lehrer gebt nur zur Nothdurft und betet nicht mit ihm; einem wahren Propheten und Lehrer aber erweist alle Ehre.

Rituelle Verordnungen.

A. Alter Text: Wechselsprüche und Anrufungen unmittelbar vor der Communion.

„Dies ist Maranatha“ (s. 1. Cor. XV, 1—22), Sinn: Dies ist das wahre Kommen des Herrn (findet sich nur in dieser Stelle).

„Hosiannah dem Sohne Davids!
Gesegnet sei, der da kommt im Namen des Herrn!“
„Gott ist der Herr,
Der uns offenbart ward im Fleisch.“
„Wer da heilig [1]) ist, der trete hinzu;
Wer nicht, der werde es durch Busse!“

[1]) Im Sinne von gläubig.

Spätere Zusätze.

Vor den Wechselsprüchen:

Gebet vor der Communion,

Gebet nach der Communion.

Nach den Wechselsprüchen:

Gebet über dem Salböl.

Um aber die Entstehung unseres Textes noch deutlicher zu machen, werde ich den gegenwärtigen und den hergestellten Text der verwirrten Stelle geben:

Jetzige Ordnung.

Cap. 25. Εὐχαρστία μυστική.

[Γίνεσϑε δὲ πάντοτε εὐχάριστοι, ὡς πιστοὶ καὶ εὐγνώμονες δοῦλοι, περὶ μὲν τῆς εὐχαριστίας οὕτως λέγοντες· Εὐχαριστοῦμέν σοι, πάτερ ἡμῶν ὑπὲρ ζωῆς ἧς ἐγνώρισας ἡμῖν διὰ Ἰησοῦ τοῦ παιδός σου· δι' οὗ καὶ τὰ πάντα ἐποιήσας . . . ὥσπερ ἦν τοῦτο διεσκορπισμένον, καὶ συναχϑὲν ἐγένετο εἷς ἄρτος· οὕτω συνάγαγέ σου τὴν ἐκκλησίαν ἀπὸ τῶν περάτων τῆς γῆς εἰς σὴν βασιλείαν. . . Ἀμήν. Μηδεὶς δὲ ἐσϑιέτω ἐξ αὐτῶν τῶν ἀμυήτων . . .]

Cap. 26. Εὐχαριστία ἐπὶ τῇ ϑείᾳ μεταλήψει.

Μετὰ δὲ τὴν μετάληψιν, οὕτως εὐχαριστησάτω· Εὐχαριστοῦμέν σοι, ὁ Θεὸς...καὶ συνάγαγε πάντας ἡμᾶς εἰς τὴν σὴν βασιλείαν, ἣν ἡτοίμασας· αὕτη μαραναϑά· ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου· Θεὸς κύριος ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί· εἴ τις ἅγιος, προςερχέσϑω· εἰ δέ τις οὐκ ἔστι,

Alter Text.

Von der Feier des heiligen Abendmahls.

A. Gottesdienstliche Gesänge vor der Communion.

1. Αὕτη μαραναϑά!
2. Ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαβίδ·
 εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου.
3. Θεὸς κύριος·
 ὁ ἐπιφανεὶς ἡμῖν ἐν σαρκί.
4. Εἴ τις ἅγιος, προςερχέσϑω·
 εἰ δέ τις οὐκ ἔστι, γινέσϑω διὰ μετανοίας. (Cap. 26. 2. Theil.)

B. Canones über die Zulassung zu Abendmahl u. Communion.

1. Μηδεὶς ἐσϑιέτω τῶν ἀμυήτων· ἀλλὰ μόνοι οἱ βεβαπτισμένοι εἰς τὴν τοῦ κυρίου ϑάνατον· εἰ δέ τις ἀμύητος κρύψας ἑαυτὸν μεταλάβῃ, κρίμα αἰώνιον φάγεται· ὅτι μὴ ὢν τῆς εἰς Χριστὸν πίστεως, μετέλαβεν ὧν οὐ ϑέμις, εἰς τιμωρίαν ἑαυτοῦ· εἰ δέ τις κατὰ ἄγνοιαν μεταλάβῃ, τούτου τάχιον στοι-

Jetzige Ordnung.	*Alter Text.*
γινέσθω διὰ μετανοίας· ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις ὑμῶν εὐχαριστεῖν.	χειώσαντες μυήσατε, ὅπως μὴ καταφρονητὴς ἐξέλθοι. (Cap. 25 Schluss.)
Cap. 27. Εὐχαριστία περὶ τοῦ μυστικοῦ μύρου.	2. Ἐπιτρέπετε δὲ καὶ τοῖς πρεσβυτέροις (ἐρχομένοις πρὸς ὑμᾶς) εὐχαριστεῖν. (Cap. 26 Schluss.)
Περὶ δὲ τοῦ μύρου οὕτως εὐχαριστήσατε· εὐχαριστοῦμέν σοι, Θεὲ δημιουργὲ τῶν ὅλων, καὶ ὑπὲρ τῆς εὐωδίας τοῦ μύρου.... ὅτι σοῦ ἐστιν ἡ δόξα καὶ ἡ δύναμις εἰς τοὺς αἰῶνας, ἀμήν.	
Ὃς ἐὰν ἔλθῃ οὕτως εὐχαριστῇ προςδέξασθαι αὐτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητήν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσσῃ παρ' ἣν ἡμῖν παρέδωκεν ὁ Χριστὸς δι' ἡμῶν, τῷ τοιούτῳ μὴ συγχωρεῖτε εὐχαριστεῖν· ὑβρίζει γὰρ ὁ τοιοῦτος τὸν Θεὸν ἤπερ δοξάζει.	Ὃς ἂν ἐλθὼν εὖ εὐχαριστῇ, προςδέξασθε ἑαυτὸν ὡς Χριστοῦ μαθητήν· ἐὰν δὲ ἄλλην διδαχὴν κηρύσσῃ ἤπερ δοξάζει. (Cap. 27 Schluss.)
Cap. 28. Ὅτι οὐ χρὴ ἀδιαφορεῖν περὶ τὴν κοινωνίαν.	
Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, δοκιμασθεὶς, οὕτω δεχέσθω τῷ δὲ ψευδοδιδασκάλῳ δώσετε μὲν τὰ πρὸς χρείαν, οὐ παραδέξεσθε δὲ αὐτοῦ τὴν πλάνην ...	3. Πᾶς δὲ ὁ ἐρχόμενος πρὸς ὑμᾶς, κ.τ.λ. (Cap. 28.)

VI. Erstlinge für die Geistlichkeit und Zehnten für die Armen. Cap. 29.

Die Erstlinge von dem Ertrage von Wein, Most, Korn, Rindern und Schafen gehören dem Bischof; andere Erstlinge von dem Ertrage des Landes soll man der Geistlichkeit im Allgemeinen geben, den Priestern (τοῖς ἱερεῦσιν); aber Erstlinge von Silber und Kleidern und allem Eigenthum den Waisen und Wittwen, und den Zehnten den Armen überhaupt.

VII. Die Gemeinde soll regelmässig Danksagen am Tage des Herrn. Cap. 30.

VIII. Man soll weise und unbescholtene Männer auswählen (προχειρίζειν) zu Bischöfen und sie als Väter und Wohlthäter ehren, und man soll in Frieden und Liebe mit einander leben in Beobachtung der Gebote des Herrn und Wachsamkeit. Cap. 31.

[Cap. 32. Homiletische und liturgische Ausführung. Eine Ermahnung über die letzten Zeiten und das Gericht, welcher ein Gebet angehängt ist über Gottes Vorsehung in der Leitung der Welt und in der unserem Vorvater Abraham und dem Jakob und Moses erwiesenen Gnade.]

[Cap. 33—38. Liturgische Einschaltung. An dieses Gebet schliessen sich wieder andere Gebete, gleichfalls zum Gebrauch an den Sonntagen, meist Dankgebete.]

Cap. 39—45. Von der Belehrung und Taufe der Katechumenen.

Cap. 39 mit einer weiteren Ausführung Cap. 40—45. Cap. 39 gibt eine zwiefache vollständige allgemeine Anleitung, erstens, wie der Katechumene zu unterweisen ist in den Wegen Gottes von der Schöpfung bis zur Erlösung durch Christus. Zweitens, wie der, „welcher die Hände ihnen aufzulegen hat" Dank sagen (εὐχαριστεῖν) solle für die Vergebung der Sünden, und beten, dass Gott den zu taufenden Katechumenen erleuchte und tüchtig mache.

Diese Verordnung muss früher allein gestanden haben, denn was folgt bis zum Schluss von Cap. 39, macht einen sehr unpassenden Uebergang zu den Einzelheiten, die nun gegeben werden. Denn es bestimmt, dass nach dieser Danksagung (des Bischofs) der Katechumene über dieselben Gegenstände unterrichtet werden soll, welche im Vorhergehenden aufgezählt worden sind [1]).

Cap. 40, 41. Es folgt nun eine Formel für die Lossagung vom Teufel und das Glaubensbekenntniss, der eine theologische Einleitung vorausgeht. Das Glaubensbekenntniss erinnert in seiner Sprache stark an das pseudoignatianische Sendschreiben an die Magnesier Cap. XI, in einigen Handschriften

[1]) Anm. Καὶ μετὰ τὴν εὐχαριστίαν ταύτην παιδευσάτω αὐτὸν τὰ περὶ τῆς τοῦ κυρίου ἐνανθρωπήσεως, τά τε περὶ τοῦ πάθους αὐτοῦ καὶ τῆς ἐκ νεκρῶν ἀναστάσεως καὶ ἀναλήψεως. (Cap. 40, 41.) Καὶ ὅταν ᾖ πρὸς αὐτὸ λοιπὸν τὸ βαπτισθῆναι ὁ κατηχηθείς, κ.τ.λ.

nur mit der nachnicänischen Einschaltung der Worte οὐ κτισθέντα nach dem Ausdruck, τὸν πρὸ αἰώνων εὐδοκίᾳ τοῦ πατρὸς γεννηθέντα.

Cap. 42, 43. Anweisung zum Gebet beim Segnen des Oels und Wassers und danach über das Untertauchen und die Salbung.

Cap. 44, 45. Gebet über dem Salböl; Anweisung für den Katechumenen, stehend mit dem Gesicht nach dem Morgen gewandt, das Gebet des Herrn und dann ein anderes Gebet zu halten. Cap. 45.

Alles dies ist eine spätere Ausführung, wie sie sich an die einfachere, Buch II geschilderte Sitte und an Cap. 39 angeschlossen hat.

Was folgt, ist entschieden ein späteres Einschiebsel.

[Cap. 46. Geschichtlicher Anhang. Die ersten Bischöfe der apostolischen oder ältesten Kirchen Jerusalem, Cäsarea, Antiochia, Alexandria, Rom. Ausser diesen grossen Hauptkirchen und Namen alter Gemeinden, die aus der Apostelgeschichte bekannt sind, sind fast alle anderen Kirchen in Kleinasien und namentlich das Gebiet, innerhalb dessen die falschen Briefe des Ignatius sich bewegen, nämlich:

Ephesus, *Laodicaea*,
Smyrna, *Colossae*,
Pergamus, *Galatien*.
Philadelphia,

Die anderen Kirchen, welche genannt worden sind, *Kenchreae*, *Creta* und *Athen*, ausserdem *Tripolis* in Phönizien und *Marathon*.]

Alles dies ist eine sehr späte und dürftige Einschaltung von demselben Gepräge wie die der Häresien, und geschichtlich nicht viel besser, als das Verzeichniss der Apostel und der 70 Jünger bei dem Pseudo-Hippolyt.

[Cap. 47—49. Liturgischer Anhang. Muster für Morgen- und Abendgebet und für das Tischgebet vor der Hauptmahlzeit.]

Uebersicht.

Inhaltsverzeichniss des siebenten Buches der apostolischen Constitutionen.

Alte Bestandtheile.	Zusätze des Sammlers und Einschaltungen.
I. Verbot, Opferfleisch zu essen. Cap. 20, 21.	
II. Taufordnung (Grundlage von Cap. 22).	
III. Von Festen und Fastzeiten. Cap. 23.	
IV. Vom Beten des Gebetes des Herrn. Cap. 24.	
V. Von der Feier des Abendmahls. Cap. 25—28 (ohne die Formulare).	Liturgische Gebetsformulare in Cap. 25—28.
VI. Von den Erstlingen für die Geistlichkeit und den Zehnten für die Armen. Cap. 29.	
VII. Von der Feier des Tages des Herrn. Cap. 30.	
VIII. Von der Wahl der Bischöfe und der ihnen schuldigen Ehrerbietung. Cap. 31.	
	Homiletische und liturgische Ausführung und Einschaltung. Cap. 32—38.
IX. Von der Unterweisung und Taufe der Katechumenen. Cap. 39a.	
	Weitere Ausführung der Gebräuche bei der Taufe. Cap. 39b—45.
	Anhang. Liste der ersten Bischöfe der alten Kirchen. Cap. 46.
	Liturgischer Anhang. Cap. 47—49.

Ergebniss.

Nach den vier allgemeinen Hauptstücken der alten Verordnungen, wie sie in der Uebersicht des Inhalts der ersten sechs Bücher hervorgehoben sind, haben wir folgende Tafel:

I. Von den Katechumenen und der Taufe.
Taufordnung II. Cap. 22.
Unterweisung und Taufe der Katechumenen IX. Cap. 39 a.

II. Von der Regierung und Verwaltung der Kirche.
Von den Bischöfen und ihrer Erwählung VIII. Cap. 31.
Von Erstlingen und Zehnten VI. Cap. 29.

III. Vom Gottesdienst.
Von Festen und Fastzeiten III. Cap. 23.
Von der Feier des Tages des Herrn VII. Cap. 30.
Von der Feier des Abendmahls V. Cap. 25—28.

IV. Häusliche Bestimmungen und sittliche Unterweisungen und Verordnungen.
Verbot, Opferfleisch zu essen I. Cap. 20, 21.
Vom Beten des Gebetes des Herrn IV. Cap. 24.

III.

Inhaltsangabe des achten Buches.

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Barocci'schen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
Einleitung. Gleichlautend.	A. Einleitung. Cap. I, II. Von den Gaben des heiligen Geistes. B. Von Weihe und Einsetzung zu Kirchenämtern. Cap. IV, V, XXV—XXVI. [Cap. III ist ein sehr unpassender Uebergang von der Einleitung zu den Verordnungen über die Weihe.]
Cap. I. Gleichlautend. Ueberschrift: Περὶ χειροτονιῶν διὰ Ἱππολύτου.	Cap. IV. Ueber Wahl und Weihe eines Bischofs. (Der Bischof, den die Gemeinde erwählt, soll ein unbescholtener und ausgezeichneter Mann sein [1]). Wenn er annimmt, so soll die Gemeinde an einem Sonntage in Gegenwart des Presbyteriums und der Bischöfe ihre Zustimmung erklären. Der vornehmste

[1]) Anm. 'Αριστόνδην l. mit dem alten Text: ἄριστον.

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Baroccischen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
	(πρόκριτος) von den anwesenden Bischöfen stellt durch drei Mal wiederholte Anfrage fest, ob dies der Mann ihrer Wahl sei und ob irgend ein Einwurf gegen ihn vorzubringen sei.)

Die Bischöfe, welche sich bei dieser Gelegenheit versammeln, sind, wie die bezüglichen Stellen zeigen, die aus der Nachbarschaft. Der πρόκριτος ist der Bischof der grössten Stadt. Dies allein ist der geschichtliche Sinn des vielfach missverstandenen 35sten Canons der apostolischen Canones. So war Rom die *metropolis* und sein Bischof der πρόκριτος im Verhältniss zu Tusculum, Ostia, Portus und den anderen Suburbanstädten.

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Barocci'schen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
Cap. II. Eine kürzere und bessere Form ohne den Zusatz über den Gottesdienst.	Cap. V. Gebet bei der Weihe. [Am Ende befindet sich ein unverkennbarer Anhang, der als Uebergang zu der folgenden eingeschobenen Ordnung des Communiondienstes oder der Abendmahlsliturgie zu dienen bestimmt ist. Dieser Anhang enthält die Ordnung des vorbereitenden Morgendienstes.] [Cap. VI—XV. Die Liturgie. Der ganze Abendmahlsdienst, einschliesslich des Gebets bei der Weihung der Elemente, ist niedergeschrieben.] Eine Einschaltung, die nicht älter ist, als aus dem fünften Jahrhundert.
Cap. III, IV. Gleichlautend mit einigen abweichenden Lesarten.	Cap. XVI. Weihe des Presbyters und Gebet. Bei seiner Einsetzung soll die Stimme

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Baroccischen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
	des ganzen Presbyteriums entscheiden.
Cap. V, VI. Gleichlautend.	Cap. XVII, XVIII. Weihe des Diakonus und Gebet.
Cap. VII, VIII. Gleichlautend.	Cap. XIX, XX. Weihe der Diakonissin und Gebet.
Cap. IX, X. Gleichlautend.]	[Cap. XXI. Weihe des Subdiakonus und Gebet.]
Cap. XI. Keine Handauflegung. Die Bibel wird ihm über das Haupt gehalten. Im Uebrigen gleichlautend.	Cap. XXII. Weihe des Vorlesers [und Gebet]. [Die Handauflegung wird vorgeschrieben.]
Cap. XII—XV. Von Bekennern, Jungfrauen, Wittwen, Exorcisten gleichlautend.	Cap. XXIII. Von Bekennern. Cap. XXIV. Von Jungfrauen. Cap. XXV. Von Wittwen. Cap. XXVI. Von Exorcisten.
	C. Eine andere Reihe von Canones über das Wesen verschiedener Kirchenämter.
Cap. XVI. Gleichlautend.	Cap. XXVII. Ein Bischof soll nicht von Einem, sondern von Dreien geweiht werden. Nur zur Zeit der Verfolgung oder aus einem ähnlichen Grunde ist eine Ausnahme zu machen, dann aber müssen mehrere Bischöfe es anordnen.

Wird in beiden „dem Simon, κανανίτης“ zugeschrieben.

Cap. XVII. Gleichlautend.	Cap. XXVIII. Genaue Angabe der Unterschiede in den Verrichtungen des Bischofs, Presbyters, Diakonus und der anderen bis zum Vorleser, Vorsänger und der Diakonissin herab. Ἐπίσκοπος εὐλογεῖ οὐκ εὐλογεῖται etc.

In beiden „demselben“ zugeschrieben.

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Barocci'schen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.

Cap. XVIII. Gleichlautend; nur sind die Diakonen am Ende einfach als ὑπηρετούμενοι bezeichnet, und διακόνων (was im anderen Text hinzugesetzt ist) ist daher ausgelassen.

Cap. XIX. Περὶ εὐλογῶν. Gleichlautend. Hier scheint früher der Schluss eines Abschnitts gewesen zu sein; denn hinter Capitel 19 steht:

Περὶ χειροτονιῶν καὶ ἑτέρων ἐκκλησιαστικῶν καταστάσεων (sc. endet).

Cap. XXa. Gleichlautend.

Cap. XXb. Gleichlautend.

Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.

[Cap. XXIX. Vom Segnen des Wassers und Oels.]

(Unverkennbare Einschiebung: befindet sich auch nicht im anderen Text.)

D. Von Erstlingen, Zehnten und dem Rest der Opfergaben.

Cap. XXX. Von Erstlingen und Zehnten.

E. Ueber Darstellung, Zulassung, Unterweisung u. Taufe der Katechumenen.

Cap. XXXI. (Dem Apostel Paulus zugeschrieben) mit dem Zusatz περὶ κανόνων, was keinen Sinn gibt: man lese: περὶ κατηχουμένων, was die ursprüngliche Ueberschrift dieses Abschnittes ist.

Cap. XXXIIa. Eine sehr alte und ursprüngliche Verordnung.

F. Regeln für das häusliche Leben der Christen: XXXIIb., XXXIII, XXXIV.

Cap. XXXIIb.

Die letzten zwei Vorschriften

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Barocci'schen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
	in dem „Ueber die Katechumenen“ überschriebenen Capitel beziehen sich gar nicht auf diesen Gegenstand, sondern enthalten den Anfang der Regeln für das häusliche Leben, und sie bilden den ursprünglichen alten Text; die zwei letzten Vorschriften sind unpassende Zusätze. 1) Jeder Gläubige, Mann oder Weib, soll beten beim Aufstehen, nach dem Waschen. Können sie eine Unterweisung (κατήχησις, eine Predigt) hören, so sollen sie es thun, statt sogleich an die Arbeit zu gehen. 2) Gläubige, Mann oder Weib, sollen ihre Sklaven gut behandeln.
Cap. XXI. Gleichlautend.	Cap. XXXIII. Welches die Werktage und welches die Feiertage für die Sklaven sind.
Cap. XXII. Gleichlautend.	Cap. XXXIV. Gebetszeiten. [Cap. XXXV—XLI Zusatz. Verschiedene Gebetsformen: Morgen- und Abendgebet und andere.] G. Von dem Gedächtniss der Todten. Cap. XLII, XLIII.
Cap. XXIII. Gleichlautend.	Cap. XLII. Tage für das Gedächtniss der Todten.
Cap. XXIV. Gleichlautend.	Cap. XLIII. Ueber das Verfahren beim Leichenmahl.
	H. Pflichten gegen diejenigen, die um des Glaubens willen Verfolgung leiden.
Cap. XXV. Gleichlautend.	Cap. XLIV.

Der reinere Text aus der Wiener und Oxforder (Barocci'schen) Handschrift mit dem Namen des Hippolyt darunter.	Der gewöhnliche überarbeitete Text des achten Buches.
	I. Von der guten Ordnung.
Cap. XXVI. Περὶ εὐταξίας. Gleichlautend.	Cap. XLV. Niemand soll die Grenzen seines Amtes überschreiten.
Θεῷ nach χριστῷ steht nicht in diesem Text.	[Schluss.] Nach χριστῷ ist ϑεῷ hinzugesetzt.

Ergebniss.

Die echten Verordnungen des achten Buches geben, nach unsern vier Hauptstücken zusammengestellt, die folgende Tafel:

I. Von den Katechumenen und der Taufe.

Allgemeine Verordnung über die Katechumenen. Cap. XX a.

II. Von der Regierung und Verwaltung der Kirche.

Von der Weihe und Einsetzung zu kirchlichen Aemtern. Cap. I—VIII, IX—XV.

Ein Bischof ist von Zweien oder Dreien zu weihen. Cap. XVI.

Von dem Charakter der verschiedenen geistlichen Verrichtungen. Cap. XVII.

Von den Erstlingen und Zehnten. Cap. XVIII.

Von den heiligen Ueberresten. Cap. XIX.

Von den Pflichten gegen die Bekenner. Cap. XXV.

III. Von Gottesdienst und Begräbnissversammlungen.

Von Feiertagen. Cap. XXI.

Von Gebetszeiten. Cap. XXII.

Von Gedenktagen der Todten. Cap. XXIII.

Vom Verhalten bei einem Begräbnissmahl. Cap. XXIV.

IV. Häusliche und sittliche Verordnungen.

Morgengebet. Behandlung der Sklaven. Cap. XX a.

Von guter Ordnung. Cap. XXVI.

IV.

Die apostolischen Constitutionen der Kirche zu Alexandria, wie sie in der Landeskirche aufbewahrt sind, verglichen mit den griechischen Texten.

Diese Sammlung hat im Allgemeinen die Gestalt der griechischen Consitutionen. Die Verordnungen heissen „Canones der Apostel, von Clemens überliefert", und diese Erdichtung ist in gleicher Weise und gleichem Geiste durchgeführt, wiewohl die Worte verschieden lauten. Vansleb in seiner „*Histoire de l'Eglise d'Alexandrie*" (1677) sagt, dass diese Sammlung der koptischen Kirche und den syrischen Christen gemein sei (wie es scheint, sowohl der Jakobitischen, als auch der Melchitischen, der katholischen, Partei), von denen sie in's Arabische übersetzt worden seien, und endlich den Abyssiniern, welche sie, wie Vansleb sagt, in ihrer eigenen Sprache besitzen. Er nennt auch die Nestorianer, und wenn dies kein ungenauer Ausdruck des arabischen Schriftstellers ist, den er anführt, so würde es bewiesen, dass die syrischen Christen in Kurdistan (Assyrien), die die Spottnamen Chaldäer und Nestorianer trugen, dieselben Canones hatten, wie die monophysitischen Syrier und Aegypter. Leider wissen wir noch nichts Zuverlässiges über diese alte, und bis zu unserer Zeit grausam verfolgte Volkskirche im alten Assyrien. Die protestantischen Missionare haben uns vielmehr Vermuthungen, als die Thatsachen selbst gegeben, aus welchen jene allein gewürdigt werden können; die Veröffentlichung ihrer Liturgie und ihrer anderen heiligen Bücher würde von der grössten Wichtigkeit sein, und ein paar Seiten in ihrer eigenen jetzigen Sprache würden aller Unsicherheit über ihre ursprüng-

liche Nationalität ein Ende machen. Ich kann jedoch die Hoffnung nicht aufgeben, dass die amerikanischen Missionare, denen wir allein verdanken, was bisher Gutes unter diesen Syriern geschehen ist, uns bald sowohl ihre apostolischen Canones, als ihre Liturgie und andere heilige Urkunden in ihrer Ursprache geben werden. Was die abyssinische Uebersetzung dieser selbigen Sammlung betrifft, so ruht der Glaube an ihr Dasein nicht allein auf dem Zeugniss Vansleb's; denn wir kennen durch Ludolf den Anfang des äthiopischen Textes dieser koptischen Canones, welcher einige merkwürdige Abweichungen zeigt, wie wir noch zu bemerken Gelegenheit haben werden, wenn wir auf die Einzelheiten eingehen. Die abyssinische Kirche hat ausserdem eine andere Sammlung von 38 apostolischen Canones. Es genügt, einen Blick auf ihre Titel zu werfen, wie sie Vansleb und Ludolf uns gegeben haben, um sich zu überzeugen, dass diese Sammlung von den koptischen Canones verschieden ist, welche auf Kosten des morgenländischen Uebersetzungsfonds Erzbischof Tattam mit einer englischen Uebersetzung und einer gelehrten Einleitung herausgegeben hat.

Die Absicht unserer gegenwärtigen Untersuchung ist, durch Vergleichung mit den griechischen Texten, sowohl den gemeinsamen Antheil der ägyptischen Sammlung an der Ueberlieferung, als auch ihre nationale Eigenthümlichkeit aufzuzeigen.

Die Eintheilung des Werkes scheint schwankend und widersprechend. Der Text der syrischen Kirche zählt 83 Canones, der der sogenannten Nestorianer 82, während der koptische Text, jener Ausgabe zufolge, in zwei Bücher zerfällt, von denen das erste 71, das zweite 56 enthält, zusammen 127. Es verhält sich aber damit so, dass diese Zahlen eigentlich willkürlich sind und bald Capitel, bald nur Paragraphen bezeichnen.

Die zwei von Tattam herausgegebenen Handschriften haben eine ganz verschiedene Eintheilung. Offenbar bilden sie acht Bücher: denn das achte Buch ist nichts anderes, als die wohlbekannten apostolischen Canones der griechischen Kirche, und die übrigen sieben schrumpfen in sechs zusammen. Denn die Zahl sieben kommt nur heraus, indem das erste Buch „auch das zweite", das zweite „auch das dritte" genannt wird, u. s. w.; danach heisst denn das sechste Buch „auch das siebente".

Doch wäre es ein grosser Irrthum, zu meinen, dass unsere sechs Bücher der Constitutionen oder Verordnungen das Vor-

bild der koptischen Canones wären. Vielmehr stehen die koptischen Canones in der engsten Verbindung mit dem achten Buche der griechischen Sammlung, aber nur mit ihrem reineren Text. Im Ganzen gibt uns diese ägyptische Urkunde mehr, als irgend eine andere, den Schlüssel zum Ursprunge der sogenannten „Verordnungen der Apostel", und beweist das Alter sowohl der Bestandtheile, als der Erdichtung. Es ist tief zu beklagen, dass man versucht hat, die richtig verstandene, unzweifelhafte Apostolicität der alten kirchlichen Gebräuche und Verordnungen durch eine solche Erdichtung zu stützen; aber zuverlässig ist dieselbe vornicänisch.

Da diese Canones daher von hoher Bedeutung, und in der kirchlichen Literatur noch gar nicht berücksichtigt worden sind, so werde ich den Inhalt vollständig, und, was ursprünglich ist, buchstäblich geben.

Erstes Buch.

Can. 1—30.

Ethische Einleitung, und Aemter und Dienste der Kirche.

Einleitung und ethisches Vorwort.

Can. 1—14.

*) Nach dem Befehle Christi kamen die zwölf Apostel, ehe sie sich trennten, um in die Länder zu gehen, welche sie unter sich vertheilt hatten, zusammen, um die nothwendigen Einsetzungen von Bischöfen, Presbyteren, Diakonen und Wittwen und andere zu einer guten kirchlichen Ordnung erforderliche Einrichtungen vorzunehmen. Sie begannen damit, der Reihe nach, sittliche Vorschriften zu geben, welche sich auf die zehn Gebote und das Evangelium gründen. Unter Anderem weist Johannes hin auf „die zwei Wege, den einen zum Leben, den andern zum Tode", Thomas auf die Pflicht der Dankbarkeit

*) Sehen wir nur auf den allgemeinen Gedanken, so entspricht die Einleitung den beiden ethischen Einleitungen zum ersten und siebenten Buche der griechischen Constitutionen. Allein die Durchführung der Erdichtung ist bisweilen durchaus eigenthümlich im Gedanken und überall im Ausdruck. „Die zwei Wege" sind uns bekannt aus dem siebenten Buche: hier aber ist Barnabas nicht ausgebeutet. Der Ausspruch zum Schluss, der dem Bartholomäus in den Mund gelegt ist, wiegt alles Uebrige auf, und ist ursprünglich. Es ist sehr möglich, dass der Mann, welcher den nach Barnabas benannten Brief schrieb,

gegen die Lehrer. Bartholomäus schliesst mit der Mahnung an die Christen, dass der Tag des Herrn herbeikomme, und fügt die merkwürdigen Worte hinzu: „Ihr sollt sein eure eigenen Gesetzgeber, ihr sollt sein eure eigenen Lehrer, wie denn Gott euch gelehrt hat.“

unsere einfachere Darstellung vor sich hatte. Auf alle Fälle haben wir hier ein echtes altes Werk, der ursprüngliche Inhalt ist noch von späterer Hand glossirt.

Ueber die Aemter und Dienste der Kirche.

Can. 15—28.

(Petrus in den Mund gelegt.)

(1.) *) Von der Wahl des Bischofs. Wo sich an einem Orte zwölf Männer befinden, die da bereit sind, den Unterhalt für einen Bischof zu bestreiten, sollen sie an die umherliegenden Kirchen schreiben und drei ausgewählte Männer senden, um den Bewerber zu prüfen, zu sehen, ob er ein Freund der Armen ist, weise und tugendhaft und von gutem Ruf. „Hat er kein Weib, so ist es gut; hat er aber ein Weib genommen und hat Kinder mit ihr, so soll er bei ihr bleiben, festhaltend an jeder Lehre, geschickt, die Schrift gut zu erklären; wenn er aber auch nicht Bescheid weiss in Büchern, so sei er nur sanftmüthig.“ Can. 16, 17.

*) Auch diese Vorordnung setzt einen viel älteren und ursprünglicheren Zustand voraus, als irgend eine von den entsprechenden in den griechischen Constitutionen. Der Bischof ist einfach der „Oberpfarrer des Ortes“, d. h. einer παροικία, Pfarre und Sprengel zugleich, im alten Sinne: einer Stadt oder eines Fleckens mit den umgebenden Landgütern und Höfen (*villae*), den Dörfern jener Zeit. Zwölf gläubige Männer reichen hin, um einen Bischof von den benachbarten Kirchen zu verlangen: sie wählen drei, um den Vorgeschlagenen zu prüfen. Der Bischof tritt nicht von selbst in sein Amt, er wird von den bereits bestehenden Kirchen vorgeschlagen oder wenigstens von den Bischöfen der benachbarten Städte oder Flecken geweiht. Aber erst nach vorangegangener Prüfung und Anerkennung. Gegen Weib und Kinder ist nichts einzuwenden. Mangel an Wissen kann ersetzt werden durch grosse Milde.

(2.) **) Von der Weihe der Aeltesten. Der Bischof hat zwei Männer von höherem Alter zu Aeltesten zu weihen, oder besser drei, sowohl um den Bischof zu unterstützen, als auch, um die Gemeinde zur Liebe gegen ihren Hirten aufzumuntern.

**) Wieder ein Muster der höchsten Einfalt. Aelteste, die den geistlichen Dienst und die Verwaltung mit einander verbinden. Der eigentliche Grund, drei Aelteste einzusetzen, scheint dieser gewesen zu sein: Es schien nothwendig, eine Unterbrechung des zwie-

Namentlich aber hat der Eine zu sorgen für den Altar und die dazu gehören, der Andere für die Bedürfnisse der Gemeinde. Can. 17—19.

(3.) *) Von der Einsetzung der Diakonen. Drei Männer wenigstens haben Zeugniss zu geben von ihrem Leben, dass sie ein Weib gehabt, ihre Kinder gut aufgezogen haben; sie haben für die Armen zu sorgen, indem sie die Hand der Reichen öffnen. Can. 20. Eine andere Form desselben Sinnes in Can. 22.

(4.) **) Von der Einsetzung von Wittwen. Zwei, eine zu Gebet und Danksagung, die andere zur Pflege der kranken Weiber. Can. 21.

(4a.) Ueber das christliche Verhalten der Laien gegen die, welche am Altar dienen. Can. 23.

(5.) ***) Ueber den Dienst der Weiber als Diakonissinnen und für die Armen, und über ihre gute Führung. Can. 24—28. Die Apostel stimmen darin überein, dass Weiber nichts zu schaffen haben mit dem Dienst beim Abendmahl, sondern nur zum Dienst gebraucht werden können für die Pflege der Kranken und Armen.

fachen Dienstes zu verhüten, der kirchlichen und der Gemeinde-Aufsicht. Waren nur zwei Aelteste vorhanden, so konnte es oft geschehen, dass der eine Theil des Dienstes vernachlässigt wurde. Dies ist im 18. und 19. Canon wunderlich und mystisch dadurch begründet, dass in der Offenbarung zwölf Aelteste zur Rechten und zwölf zur Linken sind; ein Vorbild, das daher genommen ist, weil sie rund um den Thron sitzen (Offenb. IV, 4. 6), also rechts und links, und gleichsam wechselnd im Dienste.

*) Die Diakonen erscheinen hier in ihrer ursprünglichen Thätigkeit.

**) Eine ursprüngliche und eigenthümliche Verordnung.

***) In Can. 26 findet sich eine sonderbare Anspielung auf eine, wahrscheinlich in dem „Evangelium der Aegypter“ enthaltene Ueberlieferung von einer Unterredung Christi mit Maria und Martha.. „Martha sagte von Maria: Sieh, wie sie lacht. Maria sagte: Ich lache nicht. (Was folgt, ist Vermuthung; denn beide Texte sind an sich unverständlich.) Aber was der Herr sagte, ist recht: Der Schwache wird stark sein, wenn er unterstützt wird (die Schwäche des Weibes kann gestärkt werden).“ In den Unterredungen Christi mit seinen Jüngern nach der Auferstehung, wie

sie in der *Pistis Sophia* berichtet werden, spielen Maria und Martha eine sehr bedeutende Rolle.

*) Schluss des Buches (welches das erste Buch ist), der die Verordnungen als Gebote Christi einschärft. Can. 29, 30. (Dieser Schluss ist unverkennbar ein Zusatz; er findet sich auch nicht im äthiopischen Text.)

*) Dieses Buch entspricht daher in seinem zweiten Theile dem zweiten Abschnitt des ersten und des achten Buches, und im ersten oder einleitenden Theile der Einleitung zu dem ersten und siebenten Buch der griechischen Constitutionen.

Zweites Buch.

Can. 31—62.

A. **) *Von der Weihe und Einsetzung der Bischöfe, Aeltesten und Diener der Kirche.*

Can. 31—39.

(6.) 1. Weihe des Bischofs. Der Bischof, nachdem er erwählt ist von allem Volk und tadellos erfunden, ist zu weihen in der Gemeinde am Tage des Herrn, unter Beistimmung aller Bischöfe ***) [indem sie ihm die Hände auflegen]. Während die Presbyter dabei stehen, Alle betend, dass der heilige Geist auf ihn herabsteigen möge, hat der Angesehenste unter den Bischöfen seine Hände ihm aufzulegen. Nach der Weihe empfängt er von Allen den Friedensgruss, worauf er das Abendmahl verwaltet, indem er zugleich mit den Presbytern seine Hände auf die heiligen Zeichen legt. Dann spricht er die Danksagung:

**) Dieser ganze Theil entspricht seinem Inhalte und theilweise auch dem Wortlaute nach dem ersten Abschnitt des achten Buches in seiner reineren Form (Pseudo-Hippolyt), wie er in der Wiener und Oxforder Handschrift erhalten ist.

***) Weder der koptische Text noch der arabische ist hier ganz deutlich. Es ist offenbar, dass alle Bischöfe (der Nachbarschaft) gegenwärtig sind. Es scheint, dass der Angesehenste (buchstäblich: der da würdig ist unter ihnen, was die Uebersetzung sein soll von πρόκριτος) zuerst die Hände ihm aufzulegen und über ihn im Namen der Gemeinde zu beten hat. Da man dies später nicht mehr verstand, so wurde ein Zusatz angebracht, um das Ganze dem spätern Gebrauch näher zu bringen. Dies bildet gegenwärtig ein unpassendes Einschiebsel (die zwischen Klammern gesetzten Worte). Tattam schiebt ein: „die Bischöfe“, was aber nicht im Text steht.

*) „Der Herr sei mit Euch Allen" u. s. w. (die Praefatio, wobei die Gemeinde die Antworten zu sagen hat). Und danach hat er zu beten, wie es Gebrauch ist beim Opfer (προςφορά), Can. 31.

(7.) 2. Von der Weihe der Aeltesten durch den Bischof, indem alle Aeltesten sein Haupt berühren. Dann wird über ihn gebetet, gerade wie beim Bischof, Can. 32. (Einen Nachtrag siehe hinter Can. 33.)

(8.) 3. **) Von der Weihe der Diakonen. Der Bischof allein legt ihm die Hand auf, weil der Diakonus zu seinem Dienste (ὑπηρεσία) geweiht wird. Der Diakonus soll kein Glied des Rathes (συμβούλιον) der Geistlichkeit (κλῆρος) sein, sondern für die Kranken sorgen. Can. 33.

***) Zusatz zu Can. 32 über die Presbyter. — „Der Bischof soll den Presbyter weihen, auf dass er den Geist empfange. Der Presbyter hat nicht die Macht, ihn der Geistlichkeit zu verleihen. Er kann nur die Besiegelung (σφραγίζειν) in der Taufe (später in der Confirmation) geben."

*) „Die Danksagung" beginnt mit der Praefatio". Der Bischof hat dann den Dienst des Opfers (der *oblatio*) durchzumachen der Sitte gemäss. Keine stehende Form des Gebets ist vorgeschrieben. Dies erklärt sich aus Can. 34. (Der abyssinische Text hat hier Gebetsformulare für die *consecratio*, die *communio* und die *benedictio*.

**) Der Canon schildert die Stellung der Diakonen, wie sie zunächst nach der apostolischen Zeit war. Sie wurden natürlich die Helfer (Gehilfen) der Bischöfe, und daher häufig ihre Nachfolger (s. d. Ignatian. Briefe), aber sie hatten weder eine Stimme, noch einen Platz im Presbyterium, oder, wie es hier heisst, im Rathe.

***) Diese sehr unpassend eingeschobene Glosse wurde offenbar hinzugesetzt, um den Unterschied zwischen Bischof und Presbyter entschiedener hervorzuheben, als dies im ursprünglichen Canon geschehen war. Den Schluss hat Tattam nicht recht verstanden, welcher übersetzt: „Der Presbyter wird nur besiegelt", was der koptische Text allerdings grammatisch rechtfertigt, was aber keinen Sinn gibt. Der Sinn kann nur sein, dass der Presbyter die Katechumenen bei der Taufe besiegeln (salben) kann. Dies ist der Inhalt der Canones der ägyptischen Kirche, wie Can. 45 zeigt. Vgl. Bingham, Orig. XI, 1, 56. In späterer Zeit, als die Kindertaufe herrschend ward, galt es von der Confirmation. Noch am Ende des dritten Jahrhunderts hatten die ägyptischen Presbyter das Recht, zu con-

(9.) 4. *) Von Bekennern. Der echte Bekenner (ὁμολογήτης) wird zum Amt des Diakonus oder Aeltesten nicht geweiht, „denn er hat die Ehre der Priesterschaft bereits vermöge seines Bekenntnisses"; nur wenn er Bischof werden soll, soll man ihm die Hände auflegen, und er soll dann „danksagen" (das Abendmahl feiern), wie das oben erklärt ist. Er hat (zu diesem Zwecke) Alles zu lernen, was von den Aposteln verordnet ist in Betreff der Danksagung. „Aber jeder soll beten nach seiner Fähigkeit; ist er aber fähig, passend zu beten, und das Gebet ist angenehm, so ist es gut; hält er aber, wenn er wiederum betet, ein Gebet in anständiger Form, und so, dass Niemand Einsprache thut, so lasst es genügen, wenn er nur rechtgläubig betet." Can. 34.

(10.) 5. Von der Einsetzung (καθιστᾶν) des Vorlesers. — Die Bibel wird ihm übergeben, und vom Bischof ein Gebet über ihn gesprochen, aber ohne Auflegung der Hände. Can. 35.

[6. **) Von der Ernennung (ὀνομάζειν) des Subdiakonus. — Er ist einfach zu ernennen. Can. 36.]

firmiren. S. meine Ignatianischen Briefe, p. 119—123.

*) Die wahren Bekenner, d. h. solche, die von den Behörden Schmach und Strafe geduldet nur um des Namens des Herrn willen (als Christen), sind dadurch ohne Weihe Diakonen oder Aelteste. Um jedoch Bischöfe zu werden, müssen sie vorher die Weihe empfangen. Da sie jedoch, wiewohl von grosser Frömmigkeit, dabei sehr ungebildet sein können, werden sie in Betreff der ersten Feier des Abendmahls ermahnt, sich an das zu halten, was gebräuchlich ist, oder sonst unanstössig. Er konnte blos das Gebet des Herrn allein gebrauchen, wie Gregor erzählt, dass es in alter Zeit geschehen sei. Uebrigens aber mögen sie beten, wie der Geist es ihnen eingibt, nur dass sie nichts gegen den rechten Glauben sagen. Dies beweist, dass das Consecrationsgebet nicht vorgeschrieben war, und es weist nicht darauf hin, dass es etwa für die andern Theile des Gottesdienstes stehende Formulare gegeben hätte. Nur gewisse feststehende Wendungen kehrten wieder und symbolische Wechelgesänge zur Ermahnung oder Anbetung, welche in die Feier einen regelmässigen Verlauf brachten.

**) Ein wahrscheinlich nachnicänisches Einschiebsel; der Subdiakonus war vor Athanasius in der morgenländischen Kirche unbekannt. Erwiesen wird die Einschiebung jedenfalls durch die ersten Worte des nächsten Canons, der sich auf den Can. 5 be-

(11.) 6. *) Von der Ernennung der Wittwen. — Wenn aber eine Wittwe eingesetzt (καθιστᾶν) wird, soll sie nicht geweiht (χειροτονεῖν), sondern mit Namen erwählt werden (in koptischen Worten ausgedrückt). Ihr Mann muss lange gestorben sein. Selbst wenn sie alt ist, soll sie eine Zeit lang geprüft werden, „denn (setzt der weise Canon hinzu) oft überdauern die Leidenschaften lange und haben Gewalt über sie". Can. 37.

Zusatz. — Keine Handauflegung; denn die Wittwe hat keinen öffentlichen Dienst zu leisten (λειτουργία): sie ist zum Gebet bestimmt.

(12.) 7. Von Jungfrauen. — „Es ist ihre freie Wahl, die sie zur Jungfrau macht": deshalb keine Handauflegung. Can. 38.

(13.) 8. **) Von der Heilungsgabe. — „Wenn Einer sagt, ich habe die Gabe, zu heilen, durch eine Offenbarung empfangen, so soll man ihm nicht die Hände auflegen; denn es wird sich von selber zeigen, ob er die Wahrheit spricht" (Can. 39).

B. ***) *Von Katechumenen.*

Can. 40—46.

Von neuen Menschen, die noch nicht zum Glauben gekommen sind.

(14.) 9. „Die aber, welche dem neuen Glauben zugeführt werden †), um das Wort zu hören, sollen zuerst vor die Lehrer gebracht werden", ehe die Gemeinde hineinzieht. Pseudo-Hippolyt und das achte Buch haben denselben Zusatz.

*) Vgl. den entsprechenden Canon in Buch 1 (Can. 21), wo das doppelte Amt der Wittwen bezeichnet ist (Gebet und Krankenpflege).

**) Ein durchaus ursprünglicher Canon. Er beweist, dass Heilungen in der alten Kirche gleichwie in der apostolischen Zeit durch Berührung des Kranken, Handauflegen und Gebet bewirkt wurden; und die gegebene Regel zeugt von wahrer christlicher Weisheit, wie sie auf Erfahrung gegründet ist.

***) Der erste sehr alte und sehr allgemein verbreitete Theil dieses Abschnitts (Can. 40—42) stimmt (mit kleinen Abweichungen im Einzelnen) buchstäblich mit Cap. 20 des Pseudo-Hippolyt und den apostol. Constitutionen, Buch VIII, cap. XXXII. Dabei erweist sich unser Text dadurch ursprünglicher, dass er nicht, wie die griechischen Texte, zum Schluss drei kurze alte Canones hat, die gar nicht zu den Verordnungen über die Katechumenen gehören (Can. 16).

†) Nach dem griechischen Text sind die Katechumenen vor den Bi-

kommt *); und man soll nach dem Grunde fragen, aus welcher Ursache sie dem Glauben nahe getreten sind. Und die sie eingeführt haben, sollen Zeugniss für sie ablegen, ob (darüber, dass) sie würdig sind, das Wort zu hören. Und man soll nachforschen nach ihrem Lebenswandel, von welcher Art er sei; ob er ein Weib hat **), oder ob er der Sklave eines Gläubigen ist und dies seinem Herrn genehm gewesen; dann mag er hören! Wenn sein Herr ihm nicht bezeugt, dass er brav ist, soll er abgewiesen werden. Wenn sein Herr ein Heide ist, muss er belehrt werden, dass er nach seines Herrn Lob zu streben habe, damit das Wort nicht gelästert werde. Wenn es aber Einer ist, der ein Weib hat, oder ein Weib, das einen Mann hat, so soll man sie belehren, dass der Mann sich zu begnügen habe mit seinem Weibe und dass das Weib sich zu begnügen habe mit ihrem Manne. Ist es aber Einer, der da kein Weib bei sich hat, so soll er belehrt werden, keine Hurerei zu begehen, sondern entweder eine Ehe zu schliessen nach dem Gesetz oder (ledig) zu bleiben nach dem Gesetz ***). Hat aber Einer einen bösen Geist, so soll er das Wort der Belehrung nicht hören, bis er gereinigt ist" †).

Von Thaten und Werken ††).

(15.) 10. Man soll forschen nach den Thaten und Werken derer, welche ein-

schof zu führen, und zwar, wie es scheint, durch die Diakonen. Unser Text zeigt daher eine grössere Freiheit: auch würdige Laien können Katechumenen einführen.

*) Dieser Satz fehlt im griechischen Text.

**) Fehlt im Griechischen.

***) Hier hat der griechische Text einen schönen, offenbar europäischen oder asiatischen Zusatz: „Wenn aber der Herr ein Gläubiger ist und weiss, dass der Sklave Hurerei begeht, und ihm kein Weib gibt, oder dem Weibe keinen Mann, so soll er (der Herr) ausgestossen werden."

†) Hier hat der griechische Text den Zusatz: „Wenn jedoch der Tod sich naht, soll er zugelassen werden."

††) Dieser Titel und der erste Paragraph sind ägyptische Zusätze.

geführt werden, was sie sind, auf dass sie ihnen die nöthige Weisung geben.

Wenn Einer ein Kuppler gewesen ist, der da öffentliche Mädchen hält, so soll er ablassen oder er soll abgewiesen werden. Wenn aber Einer ein Verfertiger von Heiligthümern ist oder ein Maler (von Götzenbildern), so sollen solche belehrt werden, dass sie keine Götzenbilder machen dürfen. Sie sollen ablassen oder sie sollen abgewiesen werden.

Hat Einer die Leidenschaft zu Schauvorstellungen, oder ist er ein Declamator im Theater gewesen, so soll er davon ablassen oder abgewiesen werden. Lehrt er Schüler (in theatralischen Schaustellungen), so ist es gut, dass er ablasse. Macht er kein Gewerbe daraus, so mag es ihm vergeben werden. Ebenso wer sich schuldig macht, an den Kampfspielen Theil zu nehmen, und geht in die Kampfspiele, soll davon ablassen oder abgewiesen werden. Wer ein öffentlicher Fechter ist oder Fechter anlernt, oder ein Kämpfer im Thierkampf, oder öffentlicher Diener auf der Fechtbühne, der soll davon ablassen oder abgewiesen werden.

Wer ein Götzenpriester ist oder Götzen hält, der soll ablassen oder abgewiesen werden *).

Ein Soldat, dem da Gewalt gegeben ist (ἐν ἐξουσίᾳ) **), der soll Niemanden tödten; oder, wenn es ihm anbefohlen wird, soll er die Ausführung nicht beeilen; auch soll er nicht schwören ***). Wenn er aber nicht Willens ist (diese Vorschriften zu beobachten), soll er abgewiesen werden.

*) Nicht im griechischen Text.

**) Der griechische Text hat einfach: στρατιώτης προσιών; ein Soldat, der sich vorstellt. Hier habe ich den koptischen Text in Verdacht, und eben so im Folgenden.

***) Statt dieses Verbotes, Niemanden zu tödten u. s. w., hat der griechische Text: „Er soll keine Ungerechtigkeit begehen (ἀδικεῖν), kein Angeber sein und sich mit seinem Solde begnügen; unterwirft er sich dem, so soll er aufgenommen werden.

*) Einer, der da Macht hat über das Schwert, oder ein Befehlshaber in einer Stadt, der da in Purpur gekleidet ist, soll davon lassen oder abgewiesen werden.

Ein Katechumene oder ein Gläubiger, wenn sie wünschen, Soldaten zu werden **), sollen ausgestossen werden, weil sie Gott verachtet haben.

***) Eine Hure oder ein Lüstling, oder der sich missbrauchen lässt, oder der sonst gethan hat, was sich nicht zu nennen ziemt, die sollen verworfen werden, denn sie sind unrein; auch soll man keinen Zauberer zur Prüfung bringen. Ein Beschwörer oder ein Sterndeuter oder ein Wahrsager oder Traumdeuter oder Quacksalber, oder der Zaubermittel macht, um den Leib zu binden, oder Schlangenbeschwörer oder die Amulette machen, die sollen ablassen oder abgewiesen werden †).

††) Aber die Beischläferin eines Mannes, wenn sie eine Sklavin ist und ihre Kinder aufgezogen hat und lebt mit ihm allein, soll hören (das

*) Dieser und der nächste Paragraph sind dem koptischen Text eigenthümlich. Der Purpur wurde als ein Zeichen der heidnischen Priesterwürde betrachtet und daher verabscheut (Tertullian).

**) Diese Verordnung setzt offenbar heidnische Heere und heidnische Kaiser voraus.

***) Dasselbe im griechischen Text, nur ausführlicher.

†) Der griechische Text hat hier eine Unzahl Namen für Menschen, die Zauberei und gottlose Künste ausüben. Der koptische Text hat nur wenige, darunter aber das unbekannte Wort ψαλλίστης, welches wahrscheinlich ein Schreibfehler ist für ψυλλίστης im Sinne von ψυλλικός (Hesych.), einer, der die Kunst der Psyllii oder libyschen Schlangenbeschwörer ausübt. Der arabische Text ist gleichfalls verworren und Tattam's Uebersetzung entschieden falsch. Was er nennt „Zerstörer der Kleiderquasten“, muss einen Mann bedeuten, der da amuletartige περιάμματα macht, Zaubermittel, wie die φυλακτήρια (Amulette).

††) Der griechische Text ist bestimmter: „Eine Beischläferin, wenn sie die Sklavin eines Ungläubigen ist, und mit ihm allein lebt, soll aufge-

Wort). Wo nicht, soll sie verworfen werden.

*) Ein Mann, der eine Beischläferin hat, soll von solcher Weise lassen und sie nach dem Gesetz heirathen; will er das aber nicht, so soll er abgewiesen werden.

**) Haben wir aber irgend etwas ausgelassen, so werden die Umstände euch selbst belehren, denn wir haben Alle den Geist Gottes. Can. 41.

Von der Zeit für die, so das Wort hören nach (der Prüfung von) Thaten und Werken.

(16.) 11. Die Katechumenen sollen drei Jahre das Wort hören ***); ist aber Einer eifrig gewesen und hat sich ausdauernd gezeigt, so soll die Zeit nicht entscheiden, sondern der Eifer allein soll den Ausschlag geben." Can. 42 †).

nommen werden; hat sie aber Umgang mit Andern, so soll sie verworfen werden."

*) Deutlicher im griechischen Text: „Ein Gläubiger", was natürlich auch im Koptischen gemeint ist. Dann ist auch im Folgenden der Ausdruck bestimmter: „Wer eine Beischläferin hat, die seine Sklavin ist, soll davon ablassen; ist sie ein freies Weib, so soll er sie heirathen" u. s. w. Dann folgt: „Ist sie mit einem gläubigen Sklaven verbunden, so soll sie davon ablassen oder verworfen werden." „Wer da griechischen Gebräuchen (ἔθη) oder jüdischen Fabeln folgt, der soll sein Leben ändern oder verworfen werden."

**) Dieser schöne tiefsinnige Vorbehalt, der sich in allen Texten findet, zeigt den Unterschied zwischen dem apostolischen Zeitalter und dem des kirchlichen Systems oder dem canonischen.

***) Dies ist der gewöhnliche Zeitraum in allen Verordnungen. In späterer Zeit wird dieser Zeitraum so vertheilt: Ein Jahr blosse Katechumenen; das zweite Jahr Zuhörer; das dritte Competentes oder Bewerber um die Taufe.

†) Der griechische Text gibt als Anhang zu diesen Verordnungen über die Katechumenen drei alte, aber an dieser Stelle willkürlich hinzugesetzte Canones; der koptische und (wie wir bald sehen werden) der syrische Text haben sie an einer passenderen Stelle. Sie lauten: dass ein Laie lehren kann, da Alle vom Herrn gelehrt sind, dass die Christen beten sollen, wenn sie aufstehen, und wo möglich eine Predigt hören, und dass sie ihren

Sklaven milde Herren sein sollen. Dieses und die folgenden Kapitel dieses Abschnitts finden sich nur im Koptischen. Sie tragen das Gepräge des hohen Alterthums und bekunden hier und da deutliche Spuren von ägyptischem Aberglauben und alexandrinischem Mysticismus. Der ägyptische Aberglaube zeigt sich in der Angst vor der Macht der Dämonen, als der concreten Furcht vor dem göttlichen Element in der Natur. Der alexandrinische Mysticismus, der sich in diesen Verordnungen zeigt, ist eine Mischung des Judaismus mit der Urreligion des Landes.

Von dem Beten derer, die das Wort hören.

(17.) 12. Wenn der Lehrer die Ermahnung beendigt hat, sollen die Katechumenen für sich allein beten, und auch die Gläubigen. Und die Weiber sollen betend an einer Stelle in der Kirche stehen, für sich allein, die gläubigen Weiber sowohl wie die Katechumenen. Und wenn sie mit dem Beten zu Ende sind, sollen sie den Friedensgruss nicht geben, ehe sie rein geworden sind.

Die Gläubigen sollen einander den Friedensgruss geben, die Männer den Männern allein, und die Weiber den Weibern allein. Aber kein Mann soll den Gruss einem Weibe geben. Und alle Weiber sollen ihre Häupter nicht mit einem *pallium* *) bedecken, sondern nur mit einem feinen Baumwollentuch; denn das ist ihr Schleier. Can. 43.

Von der Handauflegung auf die Katechumenen.

(18.) 13. Wenn der Lehrer nach dem Gebet seine Hände auf die Ka-

*) Das *pallium* (koptisch *pallin* statt πάλλιον) muss einen grossen und kostbaren Schleier bedeuten; so wird *pallium* bei *Prudentius* im Sinne von *velum* gebraucht. Tattam hat *ballin* (die arabische Schreibart), und fügt hinzu: „Welche Art von Bedeckung es bedeutet, weiss ich nicht.“

techumenen legt, soll er beten, indem er sie entlässt*); mag er Geistlicher oder Laie sein, der es ausübt, er soll also thun.

**) Ist ein Katechumene ergriffen worden um des Namens des Herrn willen, so soll er sich nicht bedenken, Zeugniss abzulegen; denn wenn es sich ereignet, dass sie ihn mit Gewalt ergreifen, auf dass sie ihn tödten, so wird er gerechtfertigt werden in Vergebung seiner Sünden; denn er hat die Taufe empfangen in seinem Blute. Can. 44.

Von denen, welche die Taufe empfangen sollen.

(19.) 14. ***) Und wenn diejenigen, die bestimmt sind, die Taufe zu empfangen, ausgewählt sind, und wenn ihr Leben geprüft worden, wenn sie in Keuschheit gelebt haben während der Katechumenenzeit, wenn sie die Wittwen geehrt, wenn sie die Kranken besucht, wenn sie alle gute Werke erfüllt haben†); und wenn die, welche sie eingeführt haben, ihnen Zeugniss gegeben, dass sie also gethan haben, mögen sie das Evangelium hören. Und zu der Zeit, wenn sie ausgesondert werden, an dem Tage soll man ihnen die Hände auflegen, und es soll die Beschwörung an ihnen vorgenommen werden.

††) Und wenn der Tag sich naht, an dem sie getauft werden sollen, soll der Bischof an jedem Einzelnen die Beschwörung vornehmen, auf dass er wisse, dass sie rein sind. Wenn aber Einer nicht gut oder nicht rein ist, soll man ihn bei Seite stellen, dass er nicht das Wort mit den Gläubigen höre, denn es ist unmöglich, dass ein Fremder immer verborgen bleibe. Man soll die, welche zur

*) Ein kostbarer Ueberrest des ursprünglichen apostolischen Anrechtes eines jeden Mitgliedes der Gemeinde, zu lehren und zu beten.

**) Dies bezieht sich auf den berühmten *baptismus sanguinis*, die Bluttaufe.

***) Dies bezieht sich auf die spätere Entwickelung des vorbereitenden Unterrichts der Katechumenen. Es ist das schönste Zeugniss für den Ernst, mit dem die alte Kirche darauf sah, dass die Taufe keine blosse Form sei.

†) Nachdem ihnen von den Brüdern, die da im Stande sind, sie zu beobachten und zu beurtheilen, ein gutes Zeugniss ertheilt worden, werden die Katechumenen Hörer (ἀκροαταί, auditores). Die koptische Kirche kennt nur diese zwei Stufen, die spätere Kirche hat gemeiniglich drei Classen.

††) Unmittelbare Vorbereitungen vor der Taufe sind Reinigung und Beschwörung (indem der Bischof die Hände den Katechumenen auflegt).

Taufe bestimmt sind, belehren, dass sie sich baden sollen und frei (rein?) gemacht werden, dass sie das sollen am fünften Sabbath (nach Ostern). Und wenn ein Weib dabei ist, der es geht nach der Weiber Weise, soll sie abseits gestellt werden und soll die Taufe empfangen an einem andern Tage.

*) Welche die Taufe empfangen, sollen fasten am Rüsttage des Sabbaths (Vigilie).

) Aber am Sabbath, wenn die, welche die Taufe zu empfangen haben, an einem Platz versammelt sind, nach der Vorschrift des Bischofs, soll ihnen allen geboten werden, zu beten und niederzuknien; und wenn er seine Hand auf sie gelegt hat, soll er jeden unsaubern Geist beschwören, von ihnen auszugehen und nie wieder zu ihnen zurückzukehren von nun an. Und wenn er die Beschwörung beendigt hat, soll er sie anhauchen; und wenn er ihre Stirnen und ihre Ohren und die Oeffnung ihres Mundes besiegelt hat, soll er sie wieder aufstehen lassen; und einige Personen sollen die ganze Nacht wachen, ihnen lesend und sie ermahnend *). Und die, welche die Taufe empfangen, sollen nichts zu sich nehmen, als nur das, was jeder zum Dankopfer einbringt; denn es ziemt dem, der da würdig ist, dass er sein Opfer alsogleich bringe (Can. 45).

Von der Feier der heiligen Taufe.

(20.) 15. †) Und zur Zeit des Hahnenschreis sollen sie zuerst beten über dem Wasser. Das Wasser soll in das Taufbecken geleitet werden oder hineinfliessen. Und so soll es sein, wenn kein Mangel an Wasser ist. Wenn aber Mangel ist, sollen sie das Wasser, das vorhanden ist,

*) Fasten an der Parasceue (wie das koptische Wort lautet) des Sabbaths, d. h. am Freitage.

**) Am Sonnabend betet der Bischof mit ihnen und vollzieht durch Handauflegung die Beschwörung an ihnen, haucht sie an (wie Christus die Apostel) und besiegelt ihre Stirnen, Ohren und Lippen (mit dem Zeichen des Kreuzes).

***) Wieder ein durchaus ursprünglicher Zug. Alle bringen ihre Symbola mit, ihre Opfer für das erste Abend- und Liebesmahl mit den Gläubigen, und von diesem seinen Beitrage nimmt jeder seine Speise in der Nacht vom Sonnabend zum Sonntag.

†) Das Segnen des Wassers bei Tagesanbruch.

in das Taufbecken giessen, und sie sollen sich entkleiden und die Jungen zuerst getauft werden. Und alle, die im Stande sind, für sich selbst zu antworten, sollen antworten *). Die aber nicht im Stande sind, zu antworten, für die sollen ihre Aeltern antworten oder ein Anderer, der zu ihren Verwandten gehört. Und nachdem die erwachsenen Männer getauft worden sind, kommt zuletzt an die Weiber die Reihe, nachdem sie Alle ihr Haar aufgelöst und ihr Schmuckwerk von Gold und Silber abgelegt haben, das sie an sich trugen. Niemand soll ein fremdes Kleid mit in's Wasser nehmen.

**) Und zu der Zeit, die zur Taufe bestimmt ist, soll der Bischof Dank sagen über dem Oel, das er in ein Gefäss thun und das Oel der Danksagung nennen soll. Danach soll er anderes Oel nehmen, und indem er die Beschwörung darüber spricht, soll er es das Oel der Beschwörung nennen. Und ein Diakonus soll das Oel der Beschwörung tragen und dem Presbyter zur linken Hand stehen. Ein anderer Diakonus soll das Oel der Danksagung nehmen und dem Presbyter zur rechten Hand stehen.

***) Und wenn der Presbyter jeden von denen, die im Begriff stehen, die Taufe zu empfangen, angefasst hat, soll er ihn auffordern, zu entsagen, mit den Worten: „Ich will dir entsagen, Satan, und all deinem Dienst und all deinen Werken." Und wenn er allem diesem entsagt hat, soll er ihn salben mit dem Oel der Beschwörung, indem er dazu spricht: „Jeder (böse) Geist soll von dir ausgehen!"

†) Und der Bischof oder Presbyter soll ihn also unbekleidet nehmen, um ihn in's Taufwasser zu stellen, und soll ihm sagen, ihm vorsprechend,

*) Hier ist die Taufe von Kindern (jedoch nicht von neugebornen) offenbar als eine Ausnahme erwähnt, denn die Anweisung über die Vorbereitung ist, wie wir gesehen haben, ganz allgemein, und setzt voraus, dass alle Katechumenen nicht allein gehen können, sondern auch zur Unterweisung reif sind und wirklich auch das Nöthige gelernt haben.

**) Segnung des Oels. Eigenthümlich ist es hierbei, dass das Oel in zwei Arten getheilt ist: das Oel der Beschwörung und das Oel der Danksagung. Das eine wird unmittelbar vor, das andere unmittelbar nach der Taufe gebraucht.

***) Die Lossagung vom Satan, wonach der Katechumene mit dem Oel der Beschwörung gesalbt wird.

†) Die Eintauchung und das öffentliche Bekenntniss des christlichen Glaubens an Vater, Sohn und Geist.

dass er es nachsage: *) „Ich glaube an den allein wahren Gott, den allmächtigen Vater, und an Seinen eingebornen Sohn Jesus Christus, unsern Herrn und Heiland, und an den heiligen Geist, den Lebendigmacher [die gleichwesentliche Dreieinigkeit, τριὰς ὁμοούσιος]; Eine Herrschaft, Ein Reich, Einen Glauben, Eine Taufe; an die heilige allgemeine apostolische Kirche, an das ewige Leben. Amen."

Und der (die Taufe) empfängt, soll nach allem diesen wiederholen: „Ich glaube also." Und der sie ertheilt, soll seine Hand auf das Haupt dessen legen, der sie empfängt, indem er ihn drei Mal eintaucht, und dabei jedes Mal dies Bekenntniss spricht.

Und danach soll er ihm weiter sagen: „Glaubst du an unsern Herrn Jesus Christus, den eingebornen Sohn Gottes des Vaters, dass er Mensch geworden für uns auf wunderbare Weise, in einer unbegreiflichen Vereinigung (der Naturen) durch Seinen heiligen Geist, von der Jungfrau Maria, ohne Saamen eines Mannes, und dass er für uns gekreuzigt ward unter Pontius Pilatus, gestorben aus freiem Willen einmal um unsere Erlösung, auferstanden am dritten Tage, lösend die Bande (des Todes); aufgefahren ist in den Himmel, sich gesetzt zur Rechten Seines guten Vaters in der Höhe und wiederkommt, zu richten die Lebendigen und die Todten, wenn er erscheint und sein Reich? Und glaubst du an den heiligen guten Geist und Lebendigmacher, der durchaus reinigt, und an die heilige Kirche?"

Dann soll er wieder sagen: „Ich glaube". **) Und sie sollen herausgehen aus dem Wasser, und der Presbyter soll sie salben mit dem Oel der Danksagung, indem er dabei spricht: „Ich salbe dich mit heiligem

*) Ueber diesen Text und seine Geschichte s. d. dritte Abtheilung.

**) Salbung (des Hauptes) mit dem Oel der Danksagung nach der Untertauchung. Dieser Salbung geht ein feierliches Gebet um den göttlichen Segen voraus.

Salböl im Namen Jesu Christi." So soll er Alle nach der Reihe salben und Alle nach der Reihe bekleiden; und sie sollen in die Kirche treten.

*) Der Bischof soll seine Hand mit Inbrunst auf sie legen und sprechen: „Herr Gott, wie Du diese würdig gemacht hast, die Vergebung ihrer Sünden in der zukünftigen Welt zu empfangen, so mache sie auch würdig, erfüllt zu werden mit Deinem heiligen Geiste, und sende auf sie herab Deine Gnade, dass sie Dir dienen mögen nach Deinem Willen, denn Dein ist die Herrlichkeit des Vaters und des Sohnes und des heiligen Geistes, in der heiligen Kirche, nun und immerdar, von Ewigkeit zu Ewigkeit." Und er soll von dem Oel der Danksagung in die Hand giessen, und die Hand auf sein Haupt legen, und sprechen: „Ich salbe dich mit dem heiligen Salböl von Gott, dem allmächtigen Vater, und Jesus Christus und dem heiligen Geiste." **) Und er soll seine Stirn besiegeln, indem er ihm den (Friedens-) Gruss gibt.

***) Und er soll sagen: „Der Herr sei mit dir". Der da besiegelt worden, soll antworten: „Und mit deinem Geiste." Und jeder verfahre also mit den Uebrigen. Und die ganze Gemeinde soll miteinander beten. Und Alle, welche die Taufe empfangen, sollen beten. Und sie sollen sagen: „Friede!" mit ihrem Munde.

†) Die Diakonen sollen das Abendmahl dem Bischof bringen, und er soll Dank sagen über dem Brod um seiner Aehnlichkeit willen mit dem Fleisch (σάρξ) Christi, und über dem Kelch mit Wein, weil er ist das Blut Christi, welches vergossen ward für Alle, die an ihn glauben, und über Milch und Honig, um der Erfüllung der Verheissungen an die Patriarchen

*) Das Gebet um den göttlichen Segen über den Getauften und Gesalbten, die einzige Gebetsformel in dieser Sammlung.

**) Der erste Friedenskuss.

***) Nun folgt unmittelbar die Zulassung zum ersten Abendmahl. Der Getaufte gibt die Antworten wie ein Mitglied der Gemeinde und, so zu sagen, als der Vertreter derselben bei dieser Gelegenheit. Sie sagen selbst das bischöfliche: „Friede!"

†) Die Darbringung (*oblatio*) von Brod, Wein, Milch und Honig, was Alles vor den Bischof gebracht wird, der das Dankgebet darüber spricht (die Danksagung) und die Bedeutung erklärt.

willen, weil Er gesagt hat: „Ich will Euch ein Land geben, das da von Milch und Honig fliesst." Das ist das Fleisch Christi, welches für uns gegeben ward, dass die, so an Ihn glauben, damit gespeist würden gleichwie Kinder, auf dass die Bitterkeit des Herzens vertrieben werde durch die Süssigkeit des Wortes. Alles dies soll der Bischof sagen denen, welche die Taufe empfangen.

Und wenn der Bischof nun das Brod gebrochen hat, soll er jedem ein Stück geben und sprechen: „Dies ist das Brod vom Himmel *), der Leib Christi Jesu." Der es empfängt, soll antworten: „Amen".

) Und wenn nicht mehrere Presbyter da sind, sollen die Diakonen den Kelch nehmen, und sie sollen sich hinstellen, um ihnen das Blut Christi Jesu unsers Herrn, und *) die Milch und den Honig zu geben. Der den Kelch gibt, soll sagen: „Dies ist das Blut Christi Jesu, unsers Herrn", und der ihn empfängt, soll sprechen: „Amen".

†) Und wenn alles dies gethan ist, soll jeder sich beeifern, alles Gute zu thun und Gott zu gefallen, und zu sorgen, dass er in Rechtschaffenheit lebe, indem er eifrig in der Kirche ist, alles das thut, was ihm gelehrt worden, und wandelt im Dienste Gottes.

Alles dies aber ist Euch in der Kürze vorgetragen worden in Betreff der heiligen Taufe und des heiligen Abendmahls, nachdem man Euch vollständig unterrichtet hat in Betreff der Auferstehung des Fleisches und alles Uebrigen, wie es geschrieben steht.

Und ist noch irgend etwas Anderes, das bekannt zu machen uns ziemt, so soll der Bischof es fleissig erklären denen, welche die Taufe empfangen. Man lasse es aber die Ungläu-

*) Die Vertheilung des Brodes an die Getauften.

**) Darreichung des Kelches an die Getauften durch Presbyter und Diakonen.

***) Milch und Honig wird ihnen zugleich mit dem Kelch gegeben.

†) Hiermit ist er in die Gemeinschaft Christi und seiner Kirche aufgenommen, und wird nun ermahnt, seinem Bekenntniss und Gelübde gemäss zu leben.

bigen nicht wissen, sondern nur den, welcher zuerst die Taufe empfängt. Dies ist das Siegel*), welches, wie Johannes sagte, einen neuen Namen darauf geschrieben hat, den Niemand kennt, als der, welcher das Siegel empfängt (Can. 46).

*) Tattam: „weisser Stein". Es ist eine Anspielung auf die Offenbarung.

C. Von dem Genuss von Brod und Wein in der Kirche und von den Liebesmählern (Ἀγάπαι).

Can. 47—52.

(21.) 16. **) Der Bischof muss immer bereit sein, das Brod zu essen, wenn Jemand begehrt, „etwas in der Kirche zu geniessen". Während alle Andere fasten mögen, wenn sie immer wollen, darf er, der Bischof, nicht anders fasten, als an einem allgemeinen Fasttage. Er esse das Brod und die anderen Gläubigen mit ihm. „Sie sollen empfangen von der Hand des Bischofs ein Stück von demselben Brod, bevor ein jeder das Brod zertheilt, das ihm gehört: denn dies ist ein Segen und nicht ein Dankopfer, gleichwie der Leib des Herrn (Can. 47). Bevor sie trinken, sollen sie Dank sagen über dem Kelch (εὐχαριστεῖν). Die Katechumenen erhalten auch Brod und Wein, aber für sich; das Brod, das sie empfangen, heisst „das Brod der Beschwörung" (Can. 48, 49).

***) [Aber sie sollen nicht Theil nehmen am Abendmahl mit den Gläubigen.] „Jeder soll essen und trinken mit Mässigung. Wenn man Euch die Mahlzeit im Ganzen aufgetischt hat, sollst du hingehen und deinen Antheil für dich nehmen. Und wenn ihr eingeladen seid, zu essen, sollt ihr nur so viel essen, als euern Hunger stillt, auf dass über das, was übrig bleibt, der verfüge, der euch eingeladen hat,

**) Ursprünglich und aus ältester Zeit. Es zeigt uns die Sitte zur Zeit der Apostel. Was die Liebesmähler betrifft, so wird ihre Feier in einem Privathause vorausgesetzt. Während der Bischof oder ein anderes Mitglied der Geistlichkeit gewöhnlich zugegen ist, bringt jeder seinen Antheil (συμβολή) mit. Neben diesen Liebesmählern aber kann auch bloss Brod und Wein mit Danksagung an jedem Tage in der Kirche genossen werden, unter dem Vorsitz des Bischofs. Es wird vorausgesetzt, dass jeder selber Dank sage, bevor er isset. Nur hat sich die Feier des gemeinsamen Genusses von Leib und Blut abgelöst von diesem Essen von Brod und Wein, und von jenen Liebesmählern. Diese Ablösung fand schon sehr früh statt, höchst wahrscheinlich zur Zeit des Johannes (s. Thesen über das Abendmahl).

***) Ein Zusatz, der zur Verhütung von Missverständnissen eingeschoben ward, als dieser Gebrauch veraltet war. Das Folgende handelt von den Agapen als Mahlzeiten.

nach seinem Gefallen, so dass es bleibt für die Heiligen *), und er wird sich freuen, dass ihr zu ihm eintretet."

Im Allgemeinen ist es Regel, dass der Bischof oder Einer von der Geistlichkeit bei einem solchen Mahle (δεῖπνον) sei, und in diesem Falle segnet er die Anwesenden; auch Laien können den Vorsitz führen, nicht aber den Segen ertheilen; aber jeder betet für sich selbst. Sind Wittwen am Orte, die einem Geistlichen dienen, so können sie mit ihm kommen, und sind früh nach Hause zu schicken. Ist der Geistliche abgehalten, dabei zu sein, so soll er ihnen zu essen und etwas Wein zu Hause geben (Can. 50—52).

*) Gläubigen. Tattam übersetzt es für „das Heilige".

D. Von Erstlingen und ihrer Segnung.

(22.) 17. **) Vom Weinstock, Feigen, Granaten, Oliven, Pflaumen, Aepfeln, Kirschen und Mandeln sind die Erstlinge dem Bischof zu geben, welcher sie segnet, von Blumen nur Rose und Lilie (Can. 53—54).

**) Durchaus ursprünglich, alt und volksthümlich. Vgl. Apost. Const. Buch IV, No. 8, und Buch VIII, Cap. XVIII.

E. Von dem Fasten vor Ostern.

(23.) 18. ***) Jeder sehe sich vor, das Passah nicht zu feiern vor der rechten Zeit (nach der Tag- und Nachtgleiche), sonst würde er die Fasten stören. Ist Jemand nicht im Stande, zwei Tage zu fasten, so soll er am Sabbath (Osterheiligabend) fasten. Wenn Jemand zur See ist und weiss nicht die Osterzeit, so soll er sein Fasten halten (in der Woche) nach Pfingsten (Can. 55).

***) Eine ursprüngliche, aber eigenthümliche Verordnung über die Fasten vor Ostern. Das Quadragesimal-Fasten (welches die griech. Constitutionen vorschreiben Buch V, No. 13, Buch VII, No. 3) wird nicht erwähnt, aber ein strenges Fasten vor Ostern wird vorausgesetzt. Auf das nach Pfingsten (das in der Stelle des fünften Buches genannt wird) wird ausdrücklich angespielt. Die Haltung des Ganzen setzt den Gegensatz gegen die jüdische Feier am 14. Nisan, mochte er auf einen Sonntag oder auf einen andern Tag fallen, und mochte die Tag- und

Nachtgleiche vorübersein oder nicht, voraus. Beides konnte daher im ersten oder „im zweiten“ Monat stattfinden, der im Canon erwähnt wird, d. h. im April.

F. Von dem Besuch des Bischofs bei den Kranken.

(24.) 19. Die Diakonen [und Subdiakonen] sollen ihm die Kranken in der Gemeinde bekannt machen, damit er sie durch seinen Besuch tröste. Can. 56.

G. Vom Gebet und der Versammlung am frühen Morgen.

(25.) 20. Gebet beim Aufstehen. Die Gläubigen sollen beten, ehe sie an ihr Werk gehen; wenn sie ein Wort der Unterweisung hören können, sollen sie hingehen. Can. 57.

(26.) 21. Vom Genusse des Abendmahls, ehe man etwas Anderes genossen hat.

*) Jeder Gläubige soll eilen, das Abendmahl zu geniessen, ehe er irgend etwas Anderes geniesst. [Denn so sie daran glauben, so soll, wenn Jemand dem, welcher es empfängt, tödtliches Gift gegeben hat, dieses keine Gewalt über ihn haben.] (58.) Kein Ungläubiger und kein Thier soll essen von dem Leibe Christi. (59.) „Denn wenn du gesegnet hast den Kelch im Namen Gottes und hast davon genommen als vom Blute Christi, so wahre dich mit der grössten Sorgfalt: Verschütte nichts davon, dass nicht ein unheimlicher Geist es auflecke, dass Gott dir nicht zürne, als der du es verachtet hast, und du wärest schuldig des Blutes Christi durch die Verachtung des Preises, mit dem du erkauft worden. Can. 60a.

*) Dies ist offenbar einer der ältesten Canones. Er setzt den Gebrauch voraus, auf den Plinius anspielt und für den wir bisher kein bestimmtes Zeugniss hatten, ausser den *coetus antelucani* bei Tertullian, die Abendmahlsfeier der alten Christen bei Tagesanbruch („*mane*“). Dass der Schlusssatz aus späterer Zeit stammt, scheint mir unzweifelhaft, wiewohl es nicht möglich ist, es zu beweisen: eine solche Anwendung der Worte in dem Zusatz zum Marcusevangelium ist nicht ursprünglich. Die Fortsetzung dieser Einschaltung, welche jetzt den Anfang des sechszigsten Canons bildet, mit dessen echtem Theile es nichts gemein hat, verräth ihre Entstehung noch deutlicher. Der „unheimliche“ Geist ist überdem durchaus ägyptisch.

(27.) 22. *) Amt der Presbyter und Diakonen bei diesen Morgenversammlungen.

Sie haben sich täglich an den Versammlungsort zu begeben, wo auch der Bischof ihn angesetzt habe. Sie haben Alles zu sammeln (was für die Communion und das gemeinschaftliche Mahl und für die Armen gebracht wird); und dann, wenn sie gebetet haben, soll jeder an die ihm zuertheilten Geschäfte gehen. Can. 60b.

*) Der gegenwärtige Titel des Canons: „Dass es nicht ziemet, etwas vom Kelch auszugiessen," bezieht sich auf die Einschaltung, welche in dem vorhergehenden Abschnitt beginnt.

Nach unserer Wiederherstellung des Textes vollendet dies das Bild der ältesten Zusammenkünfte der Christen bei Tagesanbruch, und setzt Versammlungen voraus, die nicht in der Kirche, an einem bestimmten Platze, sondern in Privathäusern stattfanden (κατ' οἶκον in der Apostelgeschichte).

H. Von Begräbnissen.

(28.) 23. **) Die Gräber von den Armen zu graben, welche dafür zu bezahlen sind. Der Bischof hat diejenigen zu unterstützen, welche für die Friedhöfe sorgen. Can. 61.

**) Ursprünglich.

I. Von Gebetszeiten.

***) Zuerst früh beim Aufstehen nach dem Händewaschen vor dem Gebet; wo möglich in der Gemeindeversammlung, wenn eine Ermahnung stattfindet.

†) „Es wird gegeben werden dem, der da spricht, dass er allerlei aussprechen wird, was jedem nützlich ist, und du wirst hören Dinge, die du nicht denkest, und du wirst Nutzen haben von den Dingen, welche der heilige Geist dir geben wird in der Ermahnung: und so wird dein Glaube erbaut werden durch jene Dinge, die du gehört hast. Und sie werden dir auch sprechen daselbst von solchen Dingen, die es dir gebührt

***) Fast gleichlautend mit Canon 57 in seinem ersten Theile. Dies ist derselbe Canon, welchen Ps.-Hippolyt und der gewöhnliche griechische Text des achten Buches als einen Anhang zu den Verordnungen über die Katechumenen haben.

†) Was nun folgt, ist ein ursprünglicher ägyptischer Canon, ganz verschieden in Stil und Charakter von den alten Canones. Er bildet eine weitere Ausführung der Schlussworte des alten allgemeinen Canons von der Nothwendigkeit, keine Gelegenheit zu versäumen, eine christliche Ermahnung oder Homilie zu hören.

zu thun in deinem Hause. Darum möge jeder eilen, in die Kirche zu gehen, als an den Ort, da der heilige Geist Leben weckt.

†) Findet keine Ermahnung statt, so soll jeder ein Buch in seinem Hause nehmen und lesen, was ihm nützlich ist. Lobe Gott zur dritten Stunde (um 9 Uhr im Frühling und Herbst), wenigstens im Herzen. Es ist die Stunde, da Christus an's Kreuz geheftet ward.

Bete ferner zur sechsten Stunde: der Stunde, da es dunkel war.

Bete ein grosses Gebet zur neunten Stunde, in welcher Christi Seite durchbohrt ward. Bete, bevor du dich zur Ruhe legst, und wenn du erwachst, um Mitternacht, und wasche dabei deine Hände. Wenn dein Weib eine Ungläubige ist, so bete allein, und kehre danach an deinen Ort zurück.

††) „Du, der du gebunden bist in der Ehe, enthalte dich nicht des Gebetes; denn du bist nicht verunreinigt. Denn die sich gewaschen haben, haben nicht Noth, sich von Neuem zu waschen; denn sie sind gereinigt und unbefleckt. Und wenn du in deine Hand hauchst, dich besiegelnd mit dem Hauche, der da kommt aus deinem Munde, so wirst du ganz rein sein bis zu den Füssen, denn das ist die Gabe des heiligen Geistes. Und die Tropfen Wasser sind die Tauftropfen, die da kommen aus der Quelle, d. h. aus dem Herzen des Gläubigen, reinigend den, der da glaubt. Es geziemet allen, zu beten in dieser Stunde (der Mitternacht); denn zu dieser Stunde ist die ganze Schöpfung in Schweigen versunken und preist Gott.“ Und die Apostel haben uns gelehrt, also zu beten, und Christus spricht: „Zur Mitternacht aber ward ein Geschrei:

†) Diese weitere Ausführung füllt sechs Seiten und ist wahrscheinlich ein Auszug aus einer alten Homilie der alexandrinischen Schule über diesen Gegenstand, ist gefärbt mit morgenländischer Naturmystik, enthält aber grossartige und erhabene Stellen. Die Versenkung in den Tod Christi und in die innere religiöse Stimme des menschlichen Herzens und Gewissens ist der Mittelpunkt der ganzen Betrachtung.

††) Ein grossartiger Gegensatz gegen jüdische und muhamedanische Ideen von Reinigung: die Worte beziehen sich, wie jeder sieht, auf die Christi an Petrus bei Johannes, während der Fusswaschung. Auch was folgt, vom Anhauchen, ist aus Johannes XX, 22. genommen. Es ist Mystik, aber eine solche, welche auf ethischem, nicht magischem oder fetischartigem Grunde ruht. Die Berufung auf die majestätische Andacht der Natur ist erhaben und eigenthümlich. Am Ende heisst es, dass die, welche diesen Ueberlieferungen der Apostel folgten, nicht werden verführt werden. Viele Lehren (αἱρέσεις, Häresien) haben Raum gewonnen, weil die, welche den Vorsitz führen (προϊστᾷν, οἱ προεστῶτες, die Bischöfe, wie die Oberhirten der Kirchen in den griechischen Constitutionen oft genannt werden), nicht geneigt sind, die Lehre (αἵρεσις) der Apostel zu

Siehe der Bräutigam kommt" u. s. w. Bete auch, wenn du aufstehst, beim Hahnenschrei, weil zu dieser Zeit die Kinder Israel's Christus verleugneten.

Dann folgt eine weitere schriftmässige und theologische Erläuterung.

Schluss des zweiten Buches („welches ist das dritte Buch").

lernen. Auch dies beweist die gleiche Bedeutung von Διδαχὴ (oder Διδαχαὶ) Ἀποστόλων und Διατάξεις Ἀποστόλων; weil dieses Werk wiederholentlich im Texte die Διατάξεις oder Διαταγαί der Apostel genannt wird.

Drittes (Viertes) Buch.

Can. 63.

(Ps.-Hippolyt) *Von den Gaben und kirchlichen Weihen* (χαρίσματα καὶ χειροτονίαι).

*) Von den Gaben des heiligen Geistes und den heiligen Aemtern der Kirche.

*) Buchstäbliche Uebertragung der Einleitung zu den Constitutionen des Pseudo-Hippolyt und zu Buch VIII der apost. Constitutionen.

Viertes (Fünftes) Buch.

Can. 64—72 (p. 134—164).

30—45. **) Vom Amte des Bischofs und von andern Kirchenämtern.

**) Buchstäblich übereinstimmend mit den apostolischen Constitutionen Buch VIII Cap. 2—27., und daher in der Hauptsache auch mit Pseudo-Hippolyt. I–XVI. Endet mit der ausnahmsweisen Bestimmung über die Weihe des Bischofs durch Einen in ausserordentlichen Fällen.

Fünftes (Sechstes) Buch.

Can. 73—77.

*) Fortsetzung. (Kein allgemeiner Titel.)

(46.) **) (Einleitung.) Der Bischof segnet und wird nicht gesegnet u. s. w. Canon 73.

(47.) ***) Von Erstlingen. Canon 74.

(48.) †) Von den heiligen Ueberresten des Abendmahls. Canon 75a.

(49.) ††) Von den Werk- und Feiertagen. Can. 75b.

(50.) †††) Von Gebet-Zeiten und Orten.

*) Vom Gedächtniss der Todten. Canon 76a.

(51.) **) Von den Begräbnissmählern. Canon 76b.

*) Findet sich Alles im achten Buche nach dem reineren Texte.

**) Apost. Constitut. VIII, 28. Ps.-Hippolyt XVII. (Das eingeschobene Capitel 28 fehlt auch im Koptischen.)

***) Apost. Constitut. VIII, 30. Ps.-Hippolyt XVIII. (Der Text stimmt buchstäblich überein mit Ps.-Hippol.)

†) Apost. Constitut. VIII, 31. Ps.-Hippolyt XIX.

††) Apost. Constitut. VIII, 32. Ps.-Hippolyt XX. (Die Canones über die Katechumenen in diesem zwanzigsten Capitel sind durchaus dieselben, wie die im zweiten Buche des Koptischen enthaltenen.)

†††) Apost. Constitut. VIII, 33. Ps.-Hipp. XXI. Apost. Constitut. VIII, 34. Ps.-Hipp. XXII. Die koptische Sammlung sieht den Gesammtinhalt des Canons 75c als auf die Sklaven bezüglich an; sie setzt daher am Schluss vor 75 den Canon hinzu, dass gläubige Männer oder Weiber, die mit Sklaven in Umgang leben, sich von denselben trennen müssen: ein Canon, den die anderen Sammlungen an dieser Stelle nicht haben.

*) Apost. Constitut. VIII, 42. Ps.-Hipp. XXIII. Die griechischen Canones nennen hier den dritten, neunten und vierzigsten Tag. Die ägyptischen den siebenten und dreissigsten, was offenbar provinciell ist.

**) Apost. Constitut. VIII, 43. Ps.-Hippolyt XXIV. Der koptische Text spricht im ersten Theile nur von „Presbytern und Diakonen“, im zweiten werden „die Bischöfe und Presbyter“ genannt als die „Führer in der Kirche nach Gott, Christus und

dem Geist", wie im Pseudo-Hippolyt und den syrischen Canones, während der gewöhnliche Text auch hier „Presbyter und Diakonen" hat.

(52.) ††) Von denen, welche um des Glaubens willen verfolgt werden und fliehen. Canon 77 a.

††) Apost. Constitut. VIII, 44. Ps.-Hipp. XXV.

(53.) †††) Dass jeder an seiner Stelle bleiben solle. Canon 77b.

†††) Apost. Constitut. VIII, 45. Ps.-Hipp. XXVI. (Schluss der Apost. Constitut. Buch VIII und des Pseudo-Hippolyt.)

Sechstes (Siebentes) Buch.

Cap. 78. 79. (p. 166—172.)

*) Canones über Aufnahme, Unterweisung und Einweihung der Katechumenen.

*) Dieselben Canones, welche im zweiten Buche gegeben waren, nur dass hier der Text buchstäblich mit dem Griechischen übereinstimmt.

Apost. Constitut. VIII, 32. Ps.-Hipp. XX.

Siebentes (Achtes) Buch.

Die apostolischen Canones der echten Bücher.

Dieses Buch enthält die 85 apostolischen Canones der griechischen Kirche. Was den zweiten Theil dieser Sammlung betrifft (Canon 51—85), so stimmt der Text völlig mit dem öffentlich geltenden griechischen Texte überein. Aber die erste Sammlung oder der von der römischen Kirche anerkannte Theil hat nur die ersten 46 Canones nach der Zählung der lateinischen Uebersetzung des Dionysius junior. Die letzten vier Canones des Dionysius fehlen. Denn nach Canon 40 (Canon 38 des griechischen Textes, Strafe gegen häretische Taufe) folgt unmittelbar:

Canon 51. (Griechischer Canon 43.) Gegen Enthaltung von Ehe, Fleisch, Wein u. s. w.

Canones 47, 48, 49, 50 (im Griechischen 39, 40, 41, 42) sind also ausgelassen und sind auch wirklich spätere Zusätze. Von diesen sind der erste und die beiden letzten gegen Unregelmässigkeiten bei der Ertheilung der Taufe gerichtet als eine nachträgliche Verstärkung des Verbotes und der Strafandrohung im Canon 46 (38). Ein solcher Zusatz weist auf die Zeit Cyprian's oder unmittelbar auf die Zeit nach ihm. Aber der zweite, und noch spätere Canon 48 (40) ist ein alleinstehender Zusatz. Er ist gegen Laien gerichtet, die sich von ihrem Weibe scheiden oder eine Geschiedene heirathen. Die unpassende Stellung zeigt, dass dies eine Einschaltung ist aus noch späterer Zeit, als der Zusatz der drei Canones über die Taufe; überdem setzt es bereits ein besonderes Ehegesetz für die Geistlichkeit voraus. Es mag danach etwa im ersten Viertel des vierten Jahrhunderts hinzugesetzt worden sein, unmittelbar vor der nicänischen Gesetzgebung.

Uebersicht.

Inhaltsanzeige der koptischen Sammlung apostolischer Verordnungen.

Alte Bestandtheile.	Zusätze des Sammlers.
Erstes Buch.	
Von den Aemtern und Diensten der Kirche. Can. 15—28.	Ethische Einleitung über die zwei Wege. Canon 1—14. Vgl. die Einleitung zu Buch VII der griechischen Sammlung und den Brief des Barnabas.
	Ermahnender Schluss Can. 29. 30.
Zweites Buch.	
A. Von Weihe und Einsetzung der Bischöfe, Aeltesten und Diener der Kirche. Can. 31—35. (Ansprüche der Bekenner. Canon 34.)	Die Ernennung der Subdiakonen. Can. 36.
Von Ernennung der Wittwen und Jungfrauen. Canon 37. 38a.	Zusatz über die Jungfrauen. Canon 38b.
Von den Heilungsgaben. Can. 39.	
B. Von der ersten Zulassung, der Unterweisung und Einweihung der Katechumenen. Canon 40—45.	

Alte Bestandtheile.

C. Vom Genuss von Brod und Wein in der Kirche und von den Liebesmählern. Canon 47—52.

D. Von den Erstlingen und ihrer Segnung. Canon 53. 54.

E. Von den Fasten vor Ostern. Can. 55.

F. Vom Besuche des Bischofs bei den Kranken. Canon 56.

G. Vom Gebet beim Aufstehen und dem Gange zur Morgencommunion, wo möglich. Canon 57. 58a.

Pflicht der Presbyter und Diakonen, bei diesen Versammlungen zugegen zu sein an den vom Bischof bestimmten Orten. (Canon 60b.)

H. Von Begräbnissen.

I. Von Zeiten des Gebets. Can. 62.

Drittes Buch.

Viertes Buch.

Von Bischöfen und andern Kirchenbeamten. (Buch VIII. Cap. I—XVI. im reineren Texte.) Canon 72.

Fünftes Buch.

Allgemeiner Charakter der verschiedenen geistlichen Aemter. Canon 73.

Zusätze des Sammlers.

Zusatz: Ermahnung, keinen Ungläubigen und kein Thier vom Leibe Christi essen zu lassen und das Blut Christi nicht zu vergiessen. Canon 58b. 59. 60.

Von den Gaben des heiligen Geistes und den heiligen Aemtern der Kirche. Einleitung zu den griechischen Constitut. Buch VIII. (Pseudo-Hippolyt.) Canon 63.

Dieses Buch entspricht durchaus dem Cap. XVII—XXVI. des reineren

Alte Bestandtheile.

Von Erstlingen. Canon 74.

Von den heiligen Ueberresten. Canon 75a.

Von Werk- und Feiertagen. Canon 75b.

Von Gebets-Zeiten und Orten. Canon 75c.

Vom Gedächtniss der Todten. Canon 76a.

Von den Begräbnissmählern. Canon 76b.

Von denen, welche um des Glaubens willen verfolgt werden. Canon 77 a.

Von guter Ordnung (dass jeder seines Amtes zu warten habe). Canon 77 c.

Sechstes Buch.

Von der ersten Zulassung, der Unterweisung und der Einweihung der Katechumenen. (Cap. XX. des achten Buches im reineren griechischen Texte.) Canon 78. 79.

Siebentes Buch.

Dieses enthält die Canones der griechischen Kirche.

Zusätze des Sammlers.

griechischen Textes vom achten Buche: nur das umfangreiche Cap. XX. ist hier ausgelassen und bildet für sich das nächste Buch.

Ergebniss.

In den apostolischen Constitutionen der koptischen Kirche geben sich uns zwei Elemente zu erkennen.

Das eine ist wesentlich ursprünglich; es ist der Kirche von Alexandrien eigenthümlich, und trägt zum Theil das Gepräge

eines hohen Alterthums. Das andere stimmt buchstäblich oder fast buchstäblich mit dem achten Buche der apostolischen Constitutionen überein, aber nach dem reineren Texte, wie ihn die Oxforder und Wiener Handschriften bieten.

Der merkwürdige Abschnitt von den Katechumenen enthält beide Elemente. Er ist in einer doppelten Recension vorhanden; die erste im zweiten Buche hat viele bedeutende Eigenthümlichkeiten; die zweite, welche jetzt das sechste Buch ausmacht, stimmt buchstäblich mit dem griechischen Texte überein.

Die ursprünglichen Stücke befinden sich alle in den ersten zwei Büchern, welche später als drei gezählt worden sein müssen, vermuthlich in Folge der Einschaltung liturgischer Formulare nach dem Capitel von der Weihe der Bischöfe, im Anfange des zweiten Buches. Buch III, IV, V stimmen mit dem Theile des achten Buches überein, welcher die kirchlichen Weihen und Aemter behandelt (der auf Hippolyt zurückgehende Bestandtheil). Buch VI gibt die Capitel des zweiten Buches von den Katechumenen, wie es sich in unserem griechischen Texte findet. Buch VII enthält die 85 Canones der Apostel. Das Ganze besteht also aus drei von einander unabhängigen Sammlungen, wie folgende Gesammtübersicht zeigen wird.

A. Die ursprüngliche Sammlung. Buch I. II.

Buch I.

(Ethische Einleitung des Sammlers.)

Aemter und Dienste der Kirche.

Buch II.

A. Von Einsetzung der Bischöfe und Aeltesten und Kirchendiener.

B. Von den Katechumenen.

C. Von dem Genuss von Brod und Wein in der Kirche und von den Liebesmählern.

D. Von den Erstlingen und ihrem Segen.

E. Von den Fasten vor Ostern.

F. Von dem Besuche des Bischofs bei den Kranken.

G. Von Gebet und Versammlung am frühen Morgen.

H. Von Begräbnissen.

I. Von Gebetszeiten.

B. Die den acht griechischen Büchern entsprechende Sammlung. Buch III—VI.

Buch III. (Hippolyt von den Gaben und Weihen.)

Buch IV. V. Von Bischöfen und den anderen kirchlichen Beamten.

Buch VI. Von den Katechumenen.

C. Die Canones der Apostel. Buch VII.

Die Eintheilung in acht Bücher ist rein willkürlich, was aber beweist, dass zu der Zeit, wo die Sammlung die gegenwärtige Form erhielt, die Eintheilung der apostolischen Verordnungen in acht Bücher bereits herkömmlich und so zu sagen typisch in den Kirchen des Morgenlandes geworden war.

Die fortgehende Zählung der Verordnungen selbst ist noch willkürlicher und in verschiedenen Handschriften verschieden. Einmal bildet ein ganzes Buch eine Verordnung oder einen Canon, ist aber im Grunde überhaupt keine Verordnung; denn es enthält eine Abhandlung oder Homilie. In der koptischen Handschrift hört die Zählung mit Canon 39 auf, welcher den Abschnitt *A* des zweiten Buches beschliesst. Die fernere Zählung ist der Sahidi'schen Handschrift entnommen.

Die Zahl wirklicher Canones, d. h. selbständiger Verordnungen, beläuft sich auf etwa 50 oder die ursprüngliche Zahl der „apostolischen Canones", und selbst wenn die kleinen Paragraphen in den Verordnungen über die Katechumenen einzeln gezählt werden, nicht auf achtzig, und liegt daher unter der Zahl der griechischen „apostolischen Canones".

V.

Die (nicht herausgegebenen) apostolischen Constitutionen der antiochenischen Kirche.

Durch die Güte des Herrn W. Cureton habe ich die Uebersetzung der syrischen Τάξεις oder Verordnungen, wie sie benannt sind, vor mir. Diese Canones sind in einer der kostbaren Handschriften des libyschen Klosters enthalten; sie hat die Nummer 12,155 unter den neuerworbenen Handschriften des britischen Museums. Diese Handschrift beginnt mit einer Abhandlung, welche den Titel führt: „Zusammenstellung der Widerlegungen verschiedener Häresien durch die heiligen Väter." Severus, der gelehrte antiochenische Bischof, im ersten Viertel des sechsten Jahrhunderts, wird oft darin angeführt. Dann folgt eine canonische Sammlung, überschrieben: „Sammlung aller Canones der heiligen Apostel und der heiligen Väter." Unsere Canones unter dem Titel „Τάξεις der heiligen Apostel von Hippolyt" beginnen auf p. 196.

Dieser Sammlung apostolischer Constitutionen folgen die Canones der Concilien und obenan: „Die Bestimmungen (ὅροι, Canones) der grossen und heiligen Synode von 318 Bischöfen, welche sich versammelte in Nicaea, einer Stadt Bithyniens, im Jahre 636 der *aera Alexandri*" (325 n. Chr.).

Die apostolischen Constitutionen stellen also auch in dieser Sammlung von Canones die vor-nicänischen Verordnungen und Bestimmungen über Kirchen-Zucht und Sitte dar. Dieselbe

Anordnung finden wir in der Barocci'schen Handschrift der Bodlejanischen Bibliothek, aus welcher Grabe diejenige Sammlung von Canones abschrieb, welche wir im Anfang mit dem Namen des Hippolyt verbunden fanden und welche einen reineren Text des achten Buches unserer griechischen Constitutionen bietet.

Wir haben schon gezeigt, wie viel klarer und verständlicher der ursprüngliche Plan dieses achten Buches wird, sobald wir die Capitel, welche sich nur in unserem gegenwärtigen griechischen Texte finden, als spätere Zusätze fortstreichen. Sie stören ebenso sehr die natürlicbe Ordnung der behandelten Gegenstände, wie ihr Inhalt offenbar das Gepräge einer späteren Zeit an sich trägt.

Diese Ansicht wird durch die kritische Vergleichung dieser beiden griechischen Texte mit der syrischen Sammlung bedeutend bestätigt.

Diese Sammlung enthält in unserer Handschrift 37 Canones. Sehen wir aber auf den Inhalt selber, so theilt er sich von selbst in sechs Theile von sehr verschiedenem Umfange. Die ersten fünf Capitel enthalten die eigentlichen Verordnungen, und das sechste ist eine allgemeine Schlussermahnung. Die fünf Capitel entsprechen im Allgemeinen dem gegenwärtigen griechischen Texte des achten Buches von Capitel 27 bis zum Schlusse (Cap. 46), jedoch, wie wir sehen werden, in einer etwas abweichenden Reihenfolge, und den Abschnitten XVI—XXVII im reineren Texte.

Die syrische Kirche kennt also nicht allein die einleitende Abhandlung über die *Charismata* nicht, welche wir für eine Abschrift oder einen Auszug aus einem Werke Hippolyt's halten, sondern ebenso wenig auch die Verordnungen über Wahl und Weihe der Bischöfe und die Weihen und Einsetzungen zu andern Kirchenämtern, welche die vorhergehenden Abschnitte des achten Buches ausfüllen. Es braucht kaum bemerkt zu werden, dass sie die Einschaltung der Liturgie zurückweist, welche in dem gegenwärtigen Texte der acht Bücher die Verordnungen über die Bischöfe und die über die anderen Beamten von einander trennt.

Im Folgenden ist das Verhältniss des syrischen und der griechischen Texte dieses:

Syrischer Text.	Griechische Texte.	
	Oxforder und Wiener Text.	Text des achten Buches.
A. Von den Beamten der Kirche und ihrem Unterhalte.		
Canon 1. Ein Bischof von zwei oder drei Bischöfen zu weihen.	XVI.	Cap. 27.
2—9. Die einzelnen Verrichtungen der verschiedenen Kirchenbeamten, der Bischof segnet und wird nicht gesegnet, u. s. w.	XVII.	Cap. 28. [Cap. 29 vom Segnen des Wassers und Oels.]
10. 11. Antheil der Geistlichen an Erstlingen, Zehnten und heiligen Ueberresten.	XVIII. XIX. (XX. ist der Abschnitt von den Katechumenen.)	Cap. 30. 31.
B. Regeln über das häusliche Leben der Christen.		
12. Die Gläubigen, Mann und Frau, haben, sobald sie Morgens aufgestanden und sich die Hände gewaschen, zu Hause zu beten, wenn sie nicht das Wort hören können.	XXI.	Cap. 32. (Der Schluss: der erste Theil des Capitels enthält die Verordnungen über die Katechumenen.)
13. Sie haben sich milde gegen ihre Sklaven zu benehmen.	XXII.	
14. Die Sklaven haben fünf Tage in der Woche zu arbeiten.	XXIII.	Cap. 33.
15. Die Gebetszeiten. 16. Die Gläubigen sollen nicht mit den Katechumenen beten. 17. Ein gläubiger Sklave oder Sklavin, die mit einander leben, sollen verheirathet oder getrennt werden.	XXIV.	[Cap. 35—41. Gebetsformulare.]

Syrischer Text.	Griechische Texte.	
	Oxforder und Wiener Text.	Text des achten Buches.
C. Verordnung über das Gedächtniss der Todten und Begräbnissmähler.	XXV.	Cap. 42. 43.
18. Die Gedächtnisstage.		
19. Begräbnissmähler: Presbyter und Diakonen, als die höchsten Autoritäten in der Kirche nach Gott und Christus, sollen Muster der Mässigung sein.		Cap. 44.
20. D. Von den Pflichten gegen die, welche um des Glaubens willen verfolgt werden.	XXVI.	Cap. 45.
E. Von guter Ordnung in der Kirche.		
21. 22. Jeder soll die Pflichten seines Amtes verrichten und nicht in die der Anderen übergreifen. (Statt Χριστοῦ ἀρχιερέως ἡμῶν hat der syrische Text: Christi und unseres Gottes.) Am Schlusse, wo in den griechischen Texten Melchisedek und Hiob als Priester ohne menschliche Weihe genannt werden, liest der syrische Text: Melchisedek und „Jakob“, was ohne Zweifel ein Irrthum ist.	XXVII.	Cap. 46. (Ende des griechischen Textes.)
F. Von Aufnahme, Unterweisung und Einweihung der Katechumenen.		
23—37. entspricht sich		

Syrischer Text.	Griechische Texte.	
	Oxforder und Wiener Text.	Text des achten Buches.
mit einer unbedeutenden Aenderung des Ausdrucks im dreissigsten Canon wörtlich	XX.	Cap. 32.
schliesst mit dem schönen Ausspruche: „Sollte der Lehrer auch ein Laie sein, der da aber die Lehre kennt und von ehrwürdigem Charakter ist, so mag er lehren; denn: «sie sollen alle von Gott gelehrt sein».“ (Joh. VI, 45.)		

Wir sehen deutlich, dass der Abschnitt von den Katechumenen, welcher ein so deutliches Gepräge der Aechtheit und des Alterthumes an sich trägt, für sich allein bestanden haben muss. Dies erklärt, weshalb er in Sammlungen verschieden gestellt ist, welche übrigens ihre gemeinsamen Bestandtheile in derselben Ordnung auf einander folgen lassen.

Eine zweite Folgerung, welche sich aus dieser Vergleichung ergibt, ist, dass die syrische Sammlung in einer früheren Zeit veranstaltet worden sein muss, als selbst der reinere griechische Text, oder nach einer früheren Sammlung. Der ganze erste Theil der Verordnungen im achten Buche steht in genauer und unmittelbarer Verbindung mit der einleitenden Abhandlung des Hippolyt über denselben Gegenstand. Die syrische Sammlung, welche den Auszug aus Hippolyt nicht kennt, weiss eben so wenig von der dazu gehörigen Reihe von Verordnungen.

VI.

Die (noch nicht herausgegebenen) apostolischen Constitutionen der abyssinischen Kirche.

Ludolf gab in seinem Commentar zu dem Werke über Abyssinien eine allgemeine Nachricht von den alten canonischen Sammlungen der Kirche dieses Landes. Es ist bekannt, dass dieser Spross der alexandrinischen Kirche im letzten Theil des vierten Jahrhunderts gepflanzt ward und seine schliessliche Einrichtung im fünften empfing. Vergleichen wir diese Sammlungen mit dem griechischen Texte, so finden wir, dass sie zuerst die 85 Canones enthalten, welche hier in 56 Paragraphen eingetheilt sind. Dann folgen die „Apostolischen Vorschriften", welche dieselben sind mit den in der koptischen Sammlung enthaltenen, wiewohl mit einigen kleinen Abweichungen. Von diesen findet sich die bemerkenswertheste an der Stelle, wo der neu geweihte Bischof angewiesen wird, nach der *Praefatio* (*Sursum corda etc.*) die „Gebete, welche diesen nach der Ordnung der heiligen Communion folgen", zu sprechen. In unserem koptischen Texte ist nichts von einer solchen stehenden Form gesagt. Aber der abyssinische Text hat eine so kurze und von dem Gebrauche des fünften Jahrhunderts so abweichende Liturgie — bis auf welche unsere noch vorhandenen vollständigen Liturgien der morgenländischen Kirche nur hinabreichen — dass ihr vergleichungsweise höheres Alter nicht zu bezweifeln ist. Wir werden hiervon in den Noten zum Textbuch der vor-nicänischen Kirche in unserer dritten Abtheilung handeln.

Die für Ludolf aus der grossen und höchst werthvollen abyssinischen Handschrift, welche sich jetzt in der vaticanischen Bibliothek befindet, und die vollständige Sammlung der canonischen Schriften Abyssiniens enthält, genommene Abschrift bricht bereits zwei Paragraphen nach dieser Abendmahlsordnung, welche den einundzwanzigsten Canon oder Paragraphen bildet, ab. Sie gibt uns daher nur die ersten 33 Paragraphen des von Tattam herausgegebenen koptischen Textes.

Dann folgen die „Canones des Abulides", welches der abyssinische Name des Hippolyt ist, wie ihr Kalender zeigt. Er wird dort „Bischof von Rom und Lehrer der Kirche" genannt.

Es ist an der Ursprünglichkeit dieses Theiles der abyssinischen Sammlung nun nicht mehr länger zu zweifeln, wiewohl auf den ersten Blick der Titel: „Canones des Abulides" zu der Vermuthung Anlass geben könnte, es sei nur eine andere Uebersetzung desselben Urtextes wie die syrische, die den Namen des Hippolyt trägt. Wirklich ist auch die Zahl der Capitel fast dieselbe. Aber wir haben schon gesehen, wie willkürlich und launenhaft man bei dieser Zählung verfahren ist. Ueberdem zeigt eine Vergleichung der Ueberschriften der ersten fünfzehn äthiopischen Canones mit der ägyptischen Sammlung, dass, wenn sie die Ueberlieferung irgend einer unter den morgenländischen Kirchen darstellen, dies wenigstens nicht die von Antiochien sein kann. Entsprechen sie irgend einer andern Sammlung, so kann dies nur jener erste Theil des achten Buches sein, der, wie wir so eben gesehen haben, den syrischen Canones völlig fremd ist.

Wir geben zunächst die Titel, wie sie Ludolf mitgetheilt hat; denn leider hat er sich damit begnügt, diese aus dem Französischen des Vansleb zu übertragen.

Aethiopische Canones des Abulides.

1. De sancta fide Jesu Christi.
2. De ordinatione Episcopi.
3. De orationibus quae dicuntur super episcopis ordinandis, et de ordine Missae.
4. De ordinatione Presbyterorum.
5. De ordinatione Diaconorum.

6. De iis qui persecutionem propter fidem patiuntur.

7. De electione Anagnostae et Subdiaconi.

8. De dono sanandi.

9. De Presbytero, qui in loco muneri suo non convenienti manet.

10. De iis, qui se ad religionem Christianam convertunt.

11. De eo qui idola fabricat.

12. Studia varia enumerantur, quorum cultores ad religionem Christianam ante poenitentiam factam, admittendi sunt.

13. De loco quem summi reges aut principes tenebunt in templo.

14. Quod Christianis non conveniat arma ferre.

15. De opificiis quae Christianis illicita sunt.

16. De Christiano qui servam matrimonio sibi jungit.

17. De foemina libera.

18. De Obstetrice; et quod foeminae debeant esse separatae ab hominibus in oratione.

19. De Catechumeno qui Martyrium aut Baptismum patitur.

20. De Jejunio feriae quartae et sextae et de quadragesima.

21. Presbyteros una cum populo quotidie in Ecclesia convenire debere.

22. De Hebdomade Paschatis Judaeorum; et de eo qui Pascha non novit.

23. Unumquemque teneri *Doctrinam* addiscere.

24. De cura Episcopi in aegrotos.

25. De eo cui injuncta est cura aegrotorum; et de tempore quo orationes peragendae.

26. De tempore quo exhortationes audiendae.

27. De eo qui singulis diebus templum frequentat.

28. Fideles nihil comedere oportere ante Sanctam Communionem.

29. Bene observandum esse ne quidquam de calice in terram cadat.

30. De Catechumenis.

31. Diaconum Eucharistiam cum permissione Episcopi aut Presbyteri populo administrare posse.

32. Viduas atque virgines assidue orare oportere.

33. Mortuorum fidelium commemorationem singulis diebus faciendam, excepta die Dominica.

34. De modestia secularium in Ecclesia.

35. Diaconos Benedictionem et Gratias dicere posse in Agapis, cum Episcopus praesens non est.

36. De Primitiis terrae; et de Votis.

37. Cum Episcopus S. Synaxin celebrat, Presbyteri illi assistentes Alba vestiti esse debent.

38. Neminem dormire debere nocte Resurrectionis Domini nostri Jesu Christi.

Vergleichen wir diese Canones mit denen im reineren Texte des achten Buches, so umfasst der erste Abschnitt offenbar die Canones 1—9. Diese handeln von den Kirchenämtern und zwar, wie es scheint, in einer Ordnung, welche der im Pseudo-Hippolyt Can. I—XVII befolgten entspricht; nur die Verordnung über die Weihe des Subdiakonus — ein späteres Einschiebsel — findet sich in der äthiopischen Sammlung nicht.

Der zweite Abschnitt (Canon 10—19) enthält offenbar Verordnungen über die Zulassung und Unterweisung (nach Form und Inhalt) der Katechumenen. Der 13. Canon: „Von der Stelle, an welche die höchsten Könige im Tempel zu setzen sind,“ verräth sich durch Stellung, wie Inhalt, als spätere Einschaltung.

Was die Canones über die Katechumenen betrifft, so scheinen diese aus zwei Stücken zu bestehen. Das erste von Canon 10—15 scheint gleichlautend zu sein oder wenigstens zu entsprechen jenem merkwürdigen Capitel über diesen Gegenstand, welches alle Sammlungen geben. Canon 16—18 mögen diesem Gegenstande ganz fremd sein und sind in diesem Falle ein Einschiebsel; denn Canon 19: „Von einem Katechumenen, welcher das Martyrthum vor der Taufe erduldet“ (Bluttaufe) gehört zu den die Katechumenen oder Märtyrer betreffenden Canones. Einer mit derselben Ueberschrift findet sich im fünften Buche unserer griechischen Constitutionen.

Die übrigen Canones (20—38) scheinen ursprünglich eine Reihe gebildet zu haben, die d r i t t e, welche nach ihrem allgemeinen Charakter die kirchliche genannt werden mag; denn was sonst darunter enthalten ist, trägt das Gepräge einer späteren Einschaltung.

Canon 20—22. Von den Festtagen, täglichen Versammlungen und der Feier des Osterfestes.

Canon 23, offenbar ein Einschiebsel, schärft Allen ein,

die Lehre (Διδαχή), unzweifelhaft eben diese Canones, zu lernen.

Der 24. Canon und der erste Theil des 25. handeln von der Krankenpflege. Wir sehen hier, wie launenhaft und trügerisch es um die Eintheilung der Paragraphen und die Zählung der Canones steht; denn der zweite Theil des mit der Zahl 25 bezeichneten Paragraphen, welcher sich an Canon 22 anschliesst, beginnt eine lange Reihe von Verordnungen über den Gottesdienst.

Wir können daher zuverlässig behaupten, dass Canon 24 und der erste Theil von 25 an dieser Stelle eingeschoben, d. h. ein ungeschickt gestellter Zusatz zu einer Reihe von ritualen Anordnungen sind, welche sich bis zu Canon 32 hinaberstrecken.

Canon 33 handelt von der Gedächtnissfeier der Todten an allen Tagen, ausgenommen am Sonntag.

Die übrigen Canones beziehen sich gleichfalls auf Verordnungen über die ceremonielle, andächtige und geziemende Form des Gottesdienstes; nur Canon 36 handelt von Erstlingen und Gelübden in einer offenbar zusammenhangslosen Weise; und der 37. Canon ist eine unverkennbar neuere, rein ceremonielle Verordnung im Sinne der späteren Kirche.

So viel können wir daher aussprechen, indem wir die Bemerkungen zusammenfassen, zu welchen die Ueberschriften Anlass geben, dass diese abyssinischen Canones, obwohl sie alexandrinischen Ursprungs sein müssen, sich völlig von der koptischen Sammlung unterscheiden, welche überdem einen integrirenden Theil des abyssinischen Codex ausmachten. Nur die zwei ersten Abschnitte (von den Kirchenämtern und von den Katechumenen) mögen denselben Text haben, wie die entsprechenden im koptischen und griechischen Texte. Aber schon im dritten Jahrhundert muss es unter diesem hergebrachten erdichteten Titel in den verschiedenen morgenländischen Kirchen zahlreiche Sammlungen gegeben haben: und warum sollte eine und dieselbe Kirche, wie z. B. die alexandrinische, nicht nebeneinander verschiedene Sammlungen gehabt haben, um sie *ad libitum* zu gebrauchen zu den verschiedenen Zwecken, wozu man sie las, und zu lesen gab, und als Urkunden des Alterthums, deren jede einige ihr eigenthümliche Ueberlieferungen enthielt?

Es ist wahrlich eine Schmach, dass seit Ludolf kein Gelehrter und keine Kirche den ernstlichen Wunsch dieses ausgezeichneten und redlichen Forschers verwirklicht hat, dass der ganze Text dieser canonischen Sammlung abgeschrieben und übersetzt werden möchte.

Ich habe die Uebersetzung der ersten vier Canones vor mir, welche der Dr. Steinschneider von der Berliner Universität, der jetzt mit einem gelehrten Verzeichniss der hebräischen Handschriften der Bodlejanischen Bibliothek beschäftigt ist, auf meine Bitte angefertigt hat. Dieser durch seine umfassende Kenntniss der jüdischen Litteratur berühmte Gelehrte hatte die Güte, mir vor seiner Abreise von Oxford diese Probe einer Uebersetzung der von Beveridge erwähnten Barocci'schen arabischen Handschrift, welche die äthiopischen Canones enthält, zu übersenden. Ausser dem Bodlejanischen Codex befindet sich noch eine andere, aber sehr unleserlich geschriebene, Handschrift dieser arabischen Uebersetzung im Britischen Museum. Herr W. Cureton hat Dr. Steinschneider's Uebersetzung mit diesem Texte verglichen, und ich gebe sie nach seiner Durchsicht.

Der erste Paragraph ist, wie die Ueberschrift zeigt, eine Einleitung zum Lobe Christi, ursprünglich, aber ohne Belang.

Canon II.

Von den Bischöfen.

Der Bischof ist von allem Volk zu erwählen. Er muss ohne Tadel sein, wie es im Apostel geschrieben steht. Dann sollen sie, in der Woche vor der Weihe, wenn das Volk von ihm sagt: „Wir wählen ihn,“ über ihn beten und sprechen: „O Gott, zeige deine Liebe gegen Ihn, welchen du für uns bereitet hast.“ Und sie sollen einen von den Bischöfen und einen von den Presbytern wählen, und diese sollen die Hand auf sein Haupt legen und beten.

Canon III.

Gebet bei der Weihe eines Bischofs, und die Weise, die Communion zu feiern.

Canon IV.
Von der Weihe eines Presbyters.

Bei der Weihe eines Presbyters ist Alles mit ihm zu thun wie bei der Weihe eines Bischofs, mit Ausnahme des Setzens auf den Lehrstuhl, und man soll über ihn alle Gebete, wie beim Bischof, halten, indem man nur den Namen „Bischof" auslässt: denn der Bischof unterscheidet sich vom Presbyter nur durch die Würde der *Cathedra* und der Weihe; denn dem Presbyter ist nicht die Macht gegeben, zu weihen.

Der erste Abschnitt hat daher dem Texte nach nichts gemein mit dem entsprechenden Abschnitt in den koptischen Canones.

In Betreff der Capitel über die Zulassung der Katechumenen (Canon 10—15) hat Herr W. Cureton auf meine Bitte die Gefälligkeit gehabt, die oben erwähnte arabische Handschrift des Britischen Museums (*Cod. Rich.* 7, 211) zu vergleichen, um die Frage zu entscheiden, ob dieser wichtige Abschnitt jene alte Reihe von Verordnungen darbietet, welche wir in allen andern Sammlungen finden. Die Untersuchung hat die Ansicht bestätigt, welche ich mir darüber gebildet hatte. Das betreffende Capitel stimmt wesentlich mit jenem Abschnitt überein.

Unter den folgenden Canones konnte der 20ste und 21ste nach ihren Ueberschriften sich auf die zwei Fragen beziehen, welche, wie Hieronymus sagt, von Hippolyt behandelt worden sind: das Fasten am Sonnabend (als Vigilie) und die tägliche Communion. Aber Herrn Cureton's Untersuchungen haben erwiesen, dass der erste nur vom Fasten am Mittwoch und Freitag und in der Fastenzeit handele und der zweite von den täglichen Versammlungen.

Canon XX.
Ueber Fasten am Mittwoch und Freitag und in der Fastenzeit.

Wer da mehr thut, als dies, der soll seinen Lohn empfangen; und wer dies übertritt, ausser wegen Krankheit und dringender Nothwendigkeit, verletzt den Canon und streitet gegen Gott.

Canon XXI.
Ueber die tägliche Versammlung der Priester und Gemeinde in der Kirche.

Die Presbyter sollen sich täglich in der Kirche versammeln und die Subdiakonen und die Vorleser und die ganze

Gemeinde zur Zeit des Hahnenschreies, und sie sollen beten und Psalmen singen und die Schrift lesen.....

Und wer da von der Geistlichkeit zu spät kommt, er wäre denn allzu entfernt, der soll ausgeschlossen werden.

Der zweiundzwanzigste Canon handelt höchst wahrscheinlich von der Feier des Passah im Sinne der anderen jetzt vorhandenen Canones, d. h. in einer antijüdischen Beziehung. Doch ist dieser Canon in der Handschrift des Britischen Museums völlig unleserlich.

Es entsteht nun die Frage, weshalb diese Canones die des Hippolyt genannt worden sein mögen.

Darauf sind zwei Antworten möglieh. Sie mochten diesen Namen führen, entweder weil sie, wiewohl mit Abweichungen im Ausdruck, dem achten Buche unserer Constitutionen entsprachen, das mit Verordnungen über die kirchlichen Aemter und dem ganzen Ceremonialgesetz, ähnlich dem späteren *Pontificale*, beginnt, ein Gegenstand, welchen Hippolyt zuerst philosophisch und mit Gelehrsamkeit zu behandeln anfing, oder weil sie anderweitig einige von Hippolyt in seinem Werke über die Charismata niedergelegte Artikel enthalten. Dies gilt z. B. vom 27. Canon, welcher von der täglichen Communion handelt. Wir wissen aus Hieronymus, wie wir oben gezeigt haben, dass eben derselbe Punkt von Hippolyt behandelt worden ist.

Ich kann diese Bemerkungen nicht schliessen, ohne die Hoffnung auszusprechen, dass diese wichtige Sammlung bald, sei es nach dem arabischen oder dem abyssinischen Texte, herausgegeben werden möge, wo möglich als Theil einer solchen allgemeinen kritischen Ausgabe aller derartiger Sammlungen, wie ich sie in diesen Capiteln anzubahnen gesucht habe.

Schluss der zweiten Abtheilung des ersten Bandes.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

Druckfehler.

S. 329 Z. 12 von oben lies Christenthume statt Römerthume.
- 401 - 11 - - - Allatius statt Auatius.
- 436 - 1 - - - Beachtung statt Beobachtung.
- 449 - 3 - - - Cap. I, II, III statt Cap. V, VI, VII.
- 455 - 4 - - - Cap. IV, V, VI statt Cap. VIII, IX, X.
- 496 linke Columne Z. 19, 21, 22 und 23 von oben lies ob statt wenn.

1. Bd.

Bei **F. A. Brockhaus** in **Leipzig** ist erschienen und durch alle Buchhandlungen zu beziehen:

Codex Claromontanus

sive Epistulae Pauli omnes graece et latine ex codice Parisiensi celeberrimo nomine Claromontani plerumque dicto sexti ut videtur post Christum saeculi nunc primum edidit

Constantinus Tischendorf.

4. Cartonnirt. 24 Thlr.

Für den Originaltext der Paulinischen Briefe sind nur drei Documente, die dem **Codex Claromontanus** an Alter und Bedeutung nahe stehen, auf unsere Zeit gekommen; für den altlateinischen Text ist nur eins, aber um drei Jahrhunderte jüngeres, mit ihm vergleichbar. Karl Lachmann stellte die Wichtigkeit dieser Handschrift so hoch, dass er im voraus eine Herausgabe derselben als ein „unsterbliches Verdienst um die Kritik des Neuen Testaments“ bezeichnete, und erklärte, dass ihr Vorhandensein dem Texte der Paulinischen Briefe eine grössere Sicherheit gewähre als sie irgend ein anderer Theil des neutestamentlichen Textes besitze. Die Arbeiten Wetstein's und Sabatier's, auf denen hundert Jahre lang die neutestamentliche Kritik basirt war, hat der Herausgeber als höchst unvollständig und fehlerhaft nachgewiesen.

Bei der besondern Wichtigkeit des Werkes für die christliche Kirche und die philologische Wissenschaft hat die Verlagshandlung die Kosten nicht gescheut dasselbe als eins der ersten wissenschaftlichen Prachtwerke Deutschlands auszustatten. Die als Subscribenten dem Werke vorgedruckten Namen vieler Fürsten der meisten Universitäts- und Staatsbibliotheken des In- und Auslandes, mehrer Bischöfe Englands, sowie anderer Gönner und Kenner der biblischen Wissenschaften, lassen zuversichtlich erwarten, dass das Werk eine allgemeine Theilnahme in der gelehrten Welt finden wird.

Von dem Herausgeber erschien früher ebendaselbst:

Vetus Testamentum graece juxta LXX interpretes. Textum Vaticanum Romanum emendatius edidit, argumenta et locos Novi Testamenti parallelos notavit, omnem lectionis varietatem codicum vetustissimorum Alexandrini Ephraemi Syri, Friderico-Augustani subjunxit, commentationem isagogicam praetexuit **Constantinus Tischendorf.** 2 Tomi. 1850. 8. 4 Thlr.

Evangelium Palatinum ineditum sive Reliquiae textus evangeliorum latini ante Hieronymum versi ex codice palatino purpureo quarti vel quinti p. Chr saeculi nunc primum eruit atque edidit **Constantinus Tischendorf.** 1847. 4 18 Thlr.

Durch alle Buchhandlungen ist zu erhalten:

ULFILAS.

Veteris et Novi Testamenti versionis gothicae fragmenta quae supersunt ad fidem codd. castigata, latinitate donata, adnotatione critica instructa cum glossario et grammatica linguae gothicae conjunctis curis ediderunt

H. C. de Gabelentz et **Dr. J. Loebe.**

Zwei Bände.
(Mit drei Steindrucktafeln.)
4. 1836—46. Druckpapier 16 Thlr. Velinpapier 19 Thlr.

Die **zweite Abtheilung des zweiten Bandes** enthält eine **Grammatik der gothischen Sprache** und wird zu dem Preise von 6 Thlr. auch einzeln erlassen.

Leipzig.

A. F. Brockhaus.

Druck von F. A. Brockhaus in Leipzig.

BAYER. SCHWERSTBESCHÄDIGTEN
ARBEITSFÜRSORGE e.V.
BARLACHSTR. 26, 8 MÜNCHEN 40
TEL. 3 81 88-5 24

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Bunsen, Christian Karl Josias <<von>>,

Hippolytus und seine Zeit Anfänge und Aussichten des Christenthums und der Menschheit

Bd.: 1

Leipzig 1852

P.gr. 209 f-1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10606551-5